IAN OLASOV

ZAPYTAJ FILOZOFA

WSZYSTKIE PYTANIA,
KTÓRE CHCIELIŚCIE ZADAĆ

WP

ZAPYTAJ FILOZOFA

IAN OLASOV

ZAPYTAJ FILOZOFA

WSZYSTKIE PYTANIA, KTÓRE CHCIELIŚCIE ZADAĆ

PRZEŁOŻYŁ
MACIEJ MIŁKOWSKI

WYDAWNICTWO
POZNAŃSKIE

Tytuł oryginału: *Ask a philosopher*
Copyright © 2020 by Ian Olasov
Published by arrangement with St. Martin's Publishing Group.
All rights reserved.
Copyright © Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o., 2022
Copyright © for the Polish translation by Wydawnictwo Poznańskie, 2022

Redaktor prowadzący: **Szymon Langowski**

Marketing i promocja: **Katarzyna Schinkel-Barbarzak**

Redakcja: **Piotr Jabłoński**

Konsultacja historyczna: **dr Marcin Rychter**

Korekta: **Justyna Techmańska, Barbara Kaszubowska**

Projekt typograficzny serii: **Mateusz Czekała**

Projekt graficzny serii i okładki: **Tomasz Majewski**

Łamanie: **Grzegorz Kalisiak**

Konwersja publikacji do wersji elektronicznej: **Dariusz Nowacki**

Zezwalamy na udostępnianie okładki książki w internecie.

eISBN 978-83-66981-61-4

Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o.
ul. Fredry 8, 61-701 Poznań
tel.: 61 853-99-10
redakcja@wydawnictwopoznanskie.pl
www.wydawnictwopoznanskie.pl

Dla pytających

Spis treści

Wstęp

Część pierwsza

Pytania fundamentalne

Czym jest filozofia?
Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?
Czy Bóg istnieje?
Jaki jest sens życia?
Czy mamy wolną wolę?
Skąd wiemy cokolwiek o świecie poza naszą głową?
Czy posiadanie dzieci jest w porządku, skoro świat się wali?
W jaki sposób w mózgu powstaje świadomość?
Dlaczego mam się czymś przejmować?
Jaka jest najlepsza forma rządów?
Czy kolory są subiektywne?
Czy podróż w czasie jest możliwa?

Czy ludzie są z natury dobrzy, czy źli?
Co było pierwsze: myśl czy język?
Na ile wiemy, co jest dla nas dobre?
Czy istnieje życie po śmierci?
Czy nauka i religia są z sobą zgodne?
Czy istnieje prawda obiektywna?
Czym jest szczęście?
Czy istnieje nieświadomość?
Jak można pokonać dualizm?
Czy czas i przestrzeń są obiektywnie realne?
Dlaczego?

Część druga

Pytania osobiste

Czym jest miłość?
Kiedy kochanie jakiejś osoby ma dla kogoś sens?
Czy ludzie rodzą się hetero- lub homoseksualni?
Co czyni chłopaka chłopakiem?
Czy jeśli ktoś kupuje mi drinka w barze, jestem mu coś winna?
Co mogą zrobić gentryfikatorzy, by nie rujnować swoich nowych dzielnic?
Czy powinienem dawać pieniądze bezdomnym?
Jaki sens ma denerwowanie się rzeczami, których nie możemy zmienić?
Jak sobie radzić ze śmiertelnością własnych rodziców?
Jak można żyć na emeryturze z poczuciem sensu?

Co sprawia, że ktoś jest chory psychicznie?
Czy gdy kupujesz coś pochodzącego z biednego kraju, wyzyskujesz tamtejszych robotników?
Czy posiadanie rybki jest ok?
Kiedy powinniśmy ufać ekspertom?
Jak wychować dzieci na dobrych ludzi?
Co sprawia, że dane słowo jest seksistowskie?
Co możesz zrobić, jeśli wszystko, co robisz, jest bez znaczenia?
Czy powinniśmy żyć w teraźniejszości?

Część trzecia

Pytania, o których nie wiedzieliście, że chcecie je zadać

Czy keczup to smoothie?
Jeśli ludzie skolonizują Marsa, do kogo powinna należeć tamtejsza ziemia?
Skąd wiemy, że 1 + 1 = 2?
Czy kurczak po parmeńsku jest autentyczny?
Czy powinno się zabić małego Hitlera?
Czy rośliny myślą?
Czy buddyzm jest religią, czy filozofią?
Jak coś może być tak złe, że aż dobre?
Czy żelki smakują tak samo ludziom, którzy je lubią, jak tym, którzy ich nie lubią?
Jeśli próbujesz wyrzeźbić ważkę, ale efekt wygląda jak pszczoła, to jest to rzeźba ważki czy raczej pszczoły?
Dlaczego prostsze teorie są lepsze?

Skoro Superman czerpie energię ze Słońca, to dlaczego nie jest opalony?
Czy cokolwiek jest naprawdę przypadkowe?
Co sprawia, że dane dzieło jest wtórne?
Jakie jest twoje ulubione zwierzę?

Pytanie bonusowe

Polecane źródła
Podziękowania

Wstęp

W sobotni kwietniowy ranek w roku 2016 – nieco zmarznięty, nieco przemoknięty i otoczony kwiatami – rozkładałem stolik na Grand Army Plaza, naprzeciwko głównego oddziału Brooklyńskiej Biblioteki Publicznej. Przez następnych kilka godzin z grupą profesorów filozofii i studentów ostatnich lat siedziałem pod banerem z napisem „Spytaj filozofa", czekając na ludzi, którzy chcieliby z nami porozmawiać. Ci wkrótce się zjawili i zaczęli z nami dyskutować – o Bogu, wyborach prezydenckich, Ayn Rand, hodowaniu rybek w akwarium, edukacji moralnej, wolnej woli, przeznaczeniu, sensie życia i kilku innych sprawach. Rozstawiliśmy więc nasz stolik ponownie, potem znowu, a później jeszcze kilka razy. W kolejnych latach zjeździliśmy cały Nowy Jork, zaglądając na targi rolnicze, do sklepów, na stacje metra, do parków, na festiwale literackie i targowiska uliczne. Trudno opisać, jak satysfakcjonujące było dla mnie to doświadczenie. Spotkałem się – na kilka sekund lub na kilka godzin – z tysiącami dziwnych, przyjaznych, nieznośnych, ciekawskich, samotnych, niestabilnych, pełnych energii lub mądrych ludzi należących do wszelkich możliwych kategorii demograficznych. Za każdym razem pojawiały się nowe pytania, nowe pomysły, nowe opowieści.

Rozpocząłem projekt „Spytaj filozofa”, bo chciałem, aby filozofia odpowiadała na potrzeby zwykłych ludzi. Ważne jest, by zachęcać ludzi do poznawania problemów zajmujących zawodowych filozofów, ale równie ważne jest, by zachęcać filozofów do poznawania – i pomagania w rozwiązywaniu – problemów, które zajmują wszystkich pozostałych.

W książce tej można znaleźć odpowiedzi – albo fragmenty odpowiedzi – na niektóre z najistotniejszych pytań zadawanych przez odwiedzających nas ludzi[1]. Pytania te pokazują, jak olbrzymi jest zakres tego, co nas interesuje. Umieszczone w całym tekście ramki przywołują anegdoty, dzięki którym jakieś pytanie czy sytuacja zapadły mi w pamięć. Od czasu do czasu pojawia się też znaczek podniesionej ręki sygnalizujący odpowiedzi wyimaginowanego rozmówcy. *Spytaj filozofa* można czytać w dowolnej kolejności. Niepowtarzalną atmosferę tych spotkań trudno oddać na papierze – tę spontaniczność, interakcje, cały żywiołowy teatr, jaki niesie z sobą pokazywanie filozofii ludziom zajętym na co dzień innymi sprawami. Coś jednak udało się w tej książce zawrzeć. Mam nadzieję, że na jej stronach zdołałem pokazać, iż filozofia może przydać się nam wszystkim, że może zarazem doskonale współgrać ze zwykłą codziennością, jak i być wehikułem do innej rzeczywistości.

• • •

Wierzę w każde twierdzenie zawarte w tej książce. Wierzę też, że są w niej twierdzenia fałszywe. Pierwsze przekonanie czerpię z faktu, że pisałem tę książkę zupełnie szczerze, drugie wynika ze świadomości, jak trudna jest filozofia, a także ze zdrowej akceptacji granic własnych możliwości.

Widzicie już pewnie, dokąd to zmierza. Oba te przekonania są sprzeczne. Nie mogą być równocześnie prawdziwe. Zazwyczaj, gdy odkrywam, że moje przekonania są sprzeczne, modyfikuję je tak długo, aż uda mi się usunąć sprzeczność. Ostatecznie przekonania są podstawą rozumowania, a rozumowanie z wykorzystaniem sprzecznego materiału może doprowadzić jedynie do bólu głowy. Jeśli zaś z jakiegoś zestawu przekonań nie wszystkie mogą być prawdziwe, oznacza to, że co najmniej jedno z nich jest błędne. Gdybym jednak raz jeszcze przejrzał wszystko, co tu napisałem, w niczym by to nie pomogło. Nadal prezentowałbym tylko zestaw pewnych twierdzeń i chciał przyznać, że gdzieś się na pewno pomyliłem. Znaleźliśmy się w obliczu paradoksu.

Na szczęście – może i za dużo tu tego szczęścia – jest to paradoks z ładnym i zgrabnym rozwiązaniem. Chodzi o to, że są przekonania i przekonania. Albo mówiąc inaczej, można być w pełni przekonanym lub przekonanym do pewnego stopnia. Gdybym w pełni uznawał jakieś niespójne sądy, musiałbym jeszcze popracować. Jeśli jednak uznaję kilka sądów w wysokim stopniu, to mogę zarazem w wysokim stopniu być przekonany, że któryś z nich jest błędny[2]. Pomaga nam to zrozumieć kilka istotnych spraw.

Po pierwsze, wiele dokonań filozofii wzięło się z grzebania w niespójnościach naszego myślenia. Czasem udaje się znaleźć rozumowe wyjście z nich, ale czasem trzeba wyważyć nasze poglądy, uwzględniając te niespójności.

Po drugie, wierzę w to, co piszę w tej książce, ale nie na sto procent. Kiedy mam wrażenie, że zaczynam być nieszczery lub nadmiernie pewny siebie, przypominam sobie, że co najmniej równie mocno jak na pokazaniu stymulujących i owocnych dociekań

filozoficznych zależy mi tu na przedstawieniu prawidłowych odpowiedzi na niektóre filozoficzne pytania.

Po trzecie, tak jak dyskusja dotycząca tego paradoksu, wszystkie dyskusje w tej książce są znacznie krótsze, niż mogłyby być. W każdym momencie można wskazać uzasadnione zastrzeżenia, którymi się nie zająłem, alternatywne hipotezy, których nie zbadałem, i szczegóły, które pominąłem. Ale skoro czytelnicy odnajdą te zastrzeżenia i alternatywy, czemu miałbym to robić za nich? Tak czy owak, chciałbym, aby ta książka była zabawna i ani trochę nie nudziła.

Po czwarte, jak większość tego, co wyżej, znaczna część tej książki jest skądś zapożyczona. Wiele rzeczy, które tu mówię, powiedział już ktoś inny. Aby całość była odpowiednio lekka, ograniczyłem jednak odniesienia i sugestie dalszych lektur do dodatku na końcu książki.

Oczywiście ta lekkość może prowadzić do wrażenia, że to podejrzanie łatwa materia. Chcę więc powiedzieć jasno, że filozofia jest trudna – pełna wątpliwości i ślepych dróg, nigdy nie stąpa po pewnym gruncie, lecz zawsze na krawędzi bezsensu lub sprzeczności. Filozofowanie jest trudne. Ale tylko trudne. Nie jest niemożliwe.

[1] To nie do końca ścisłe. Niektóre z tych pytań zadali bezpośrednio nasi goście, inne zrodziły się dopiero w czasie rozmów z nimi.

[2] Aby to zrozumieć, możemy przywołać szacowanie prawdopodobieństwa. Jeśli mamy sto niezależnych przekonań i jesteśmy ich pewni na 95%, to równocześnie jesteśmy na 99% pewni, że któreś z nich jest błędne.

Część pierwsza

Pytania fundamentalne

Czym jest filozofia?

W pierwszym dniu zajęć, kiedy próbuję uzmysłowić studentom, czym jest filozofia, przedstawiam im kilka pytań filozoficznych. Niezmiennie ktoś w końcu mówi coś w stylu: „Aha, chodzi o pytania, na które nie ma odpowiedzi". Ta obserwacja budzi jednak mój opór. Przede wszystkim wiele pytań, które niegdyś uważano za filozoficzne (na przykład: czy materia jest nieskończenie podzielna), stało się pytaniami naukowymi. Skąd więc wiemy, że pytania zawarte w tej książce nie staną się kiedyś pytaniami naukowymi? (Uważam, że niektórymi z nich już dziś powinna się zainteresować nauka, ale naukowcy z różnych względów jeszcze nie chcą się nimi zajmować). W powyższej obserwacji jest jednak ziarno prawdy. Nie ma powszechnej zgody – wśród zawodowych filozofów ani wszystkich ludzi – co do poprawnej odpowiedzi na pytania filozoficzne. Ten brak konsensusu nie jest zaś (wyłącznie) skutkiem tego, że ludzie nie przemyśleli wystarczająco dokładnie danego zagadnienia; w niektórych przypadkach nawet całkowicie racjonalni i dysponujący pełną wiedzą ludzie mogą udzielać odmiennych odpowiedzi.

Inne znaczące, choć nie całkiem prawdziwe przekonanie na temat natury pytań filozoficznych najlepiej ilustruje zabawna sytuacja, która zdarzała się nam regularnie przy stoliku „Spytaj filozofa".

Zazwyczaj, widząc nasz baner, prędzej czy później ktoś zadawał nam jakieś pytanie dotyczące astrologii, interpretacji snów, projekcji astralnej albo prawdziwych zabójców Kennedy'ego. Nieco wysiłku wymaga sprowadzenie tych pytań do takich, które można uznać za filozoficzne. (Co mówi nam popularność astrologii o roli snucia opowieści w naszym życiu? Co sprawia, że jakaś interpretacja snu jest prawidłowa? Czy rozsądnie jest wierzyć w teorie spiskowe?) Dlaczego jednak ludzie niekiedy sądzą, że te pierwsze pytania są pytaniami filozoficznymi? Po części dlatego, że filozofowie nie włożyli wystarczającego wysiłku w informowanie szerokich rzesz o swojej pracy. Ale myślę, iż również dlatego, iż ludzie mają – słuszne zresztą – poczucie, że filozofia polega na rozważaniu zagadnień, które nigdzie indziej nie byłyby traktowane poważnie. To przekonanie prawdziwe w tym sensie, że dyskusje filozoficzne często opierają się na sztucznie stworzonych i oderwanych od rzeczywistości eksperymentach
myślowych.

Kilka moich ulubionych:

Problem wagonika. Jeśli widzisz wagonik pędzący w stronę pięciu ludzi przywiązanych do torów, czy powinieneś przełożyć zwrotnicę tak, by skierować go na inny tor, ku jednej osobie? A jeśli widzisz wagonik pędzący w stronę pięciu osób i możesz pchnąć pod niego jedną osobę, aby go zatrzymała – czy powinieneś to zrobić? Czy na oba te pytania powinno się odpowiedzieć tak samo, a jeśli nie, to dlaczego?

Zasłona niewiedzy. Wyobraź sobie, że wiesz wszystko na temat społeczeństwa, w którym żyjesz, z wyjątkiem tego, kim sam w nim jesteś.

Jakie zmiany wprowadziłbyś w prawodawstwie i instytucjach tego społeczeństwa? Czy skoro nie mógłbyś wykorzystać swoich wpływów do poprawy własnej sytuacji, twoje zmiany automatycznie prowadziłyby do bardziej sprawiedliwego społeczeństwa?

Bliźniacza Ziemia. Czy słowo „woda" oznaczałoby to samo w świecie wyglądającym dokładnie tak jak nasz, ale na którym rzecz nazywana wodą miałaby inny skład chemiczny niż H_2O?

Niewidzialny ogrodnik. Czy jest różnica między ogrodem, którego dogląda ogrodnik niemożliwy do zobaczenia, a takim, którym nie zajmuje się żaden ogrodnik?

Nowa zagadka na temat indukcji. Wyobraźmy sobie, że mamy słowo „zielobieskie" oznaczające „coś obserwowanego przed rokiem 2030 i wówczas zielonego lub coś nieobserwowanego przed rokiem 2030 i wówczas niebieskiego". Czy to, że każda trawa, jaką dotąd widzieliśmy, była zielona, pozwala nam przyjąć, że każda trawa jest „zielobieska"?

Gödel i Schmidt. Jeśli wszystko, co sądziłeś na temat Kurta Gödla, jest prawdą na temat nieznanego ci niejakiego Schmidta, to masz zbiór fałszywych przekonań dotyczących Gödla czy prawdziwych przekonań dotyczących Schmidta?

Problem wiedzy. Gdyby ktoś przeżył całe życie w czarno-białym świecie, ale miał pełną wiedzę na temat fizyki, psychologii i neurologii postrzegania barw, dowiedziałby się czegokolwiek, ujrzawszy po raz pierwszy czerwone jabłko?

Zatrzymany świat. Wyobraźmy sobie wszechświat podzielony na trzy części. W jednej z nich z punktu widzenia zewnętrznych obserwatorów wszystko

zastyga na pięć minut raz do roku, w drugiej wszystko zastyga na pięć minut raz na dwa lata, a w trzeciej – raz na trzy lata. Czy można powiedzieć, że raz na sześć lat mija tam pięć minut, podczas których nic się nie dzieje?

Dryfujący człowiek. Gdybyś urodził się bez żadnych zmysłów, miałbyś nadal świadomość swojego istnienia?

Pierścień Gygesa. Czy gdybyś miał pierścień czyniący cię niewidzialnym, stałbyś się złym człowiekiem? Co powstrzymywałoby cię przed okradaniem, oszukiwaniem i prześladowaniem innych – generalnie przed wszystkim, co mogłoby ci ujść na sucho?

„Gdzie jestem?" Dennetta. Gdyby twój mózg zdalnie kontrolował resztę twojego ciała przez miniaturowe przekaźniki radiowe umieszczone na zakończeniach nerwowych, to byłbyś tam, gdzie twój mózg, czy tam, gdzie twoje ciało?

Problem Gettiera. Jeśli bez twojej wiedzy ktoś wyciszył twój telefon, a ty słyszysz swój dzwonek dobiegający z telefonu kogoś innego, lecz – przez czysty przypadek – w tym samym czasie ktoś naprawdę do ciebie dzwoni, to czy można powiedzieć, że wiesz, że ktoś do ciebie dzwoni?

Radykalny przekład. Jeśli przebywasz z kimś, kto mówi językiem niespokrewnionym z żadnymi znanymi ci językami, a ten ktoś wskazuje na królika i mówi: „Gavagai" – skąd możesz wiedzieć, że „gavagai" znaczy „królik", a nie „pewna część ciała królika", „króliczy przekrój czasowy" albo „właściwość bycia królikiem"?

Jest to również prawdziwe w tym sensie, że niektóre wnioski powszechnie przyjmowane przez filozofów (że nikt nie ma

świadomych przeżyć, że upływ czasu jest złudzeniem, że nikt nic nie wie) są rzadko przyjmowane przez nas w codziennym życiu. W filozofii, jeśli uprawiamy ją właściwie, nie możemy po prostu odrzucić takich koncepcji, lecz musimy się nad nimi zastanowić.

Oto sposób definiowania filozofii, który sprawdza się całkiem nieźle: jeśli nie ma powszechnej zgody co do tego, jakich metod albo źródeł wiedzy należy użyć, by zbadać jakieś zagadnienie, to znaczy, że mamy do czynienia z problemem filozoficznym. Myślę, że jest to prawdziwe w odniesieniu do wszystkich pytań omawianych w tej książce. Wyjaśnia to również, dlaczego ludzie mają poczucie, że na pytania filozoficzne nie sposób odpowiedzieć, dlaczego po pewnym czasie niektóre pytania przestają być filozoficzne, dlaczego można zadać filozoficzne pytanie na każdy właściwie temat i dlaczego zachowanie otwartego umysłu jest tak ważne
w filozofii.

Nie jest to jednak cała prawda. Istnieją powszechnie przyjęte metody badawcze w logice i historii filozofii, a one przecież są integralną częścią filozofii. Z kolei w fizyce, historii czy psychologii też nie ma powszechnej zgody co do tego, jak podchodzić do niektórych trudnych zagadnień. Lepszego wyjaśnienia, czym jest filozofia, nie mam jednak pod ręką. Jeśli wy znacie jakieś, wyślijcie mi mail.

Gdy rozstawialiśmy stolik „Spytaj filozofa”, przygotowywaliśmy miskę z pytaniami filozoficznymi, miskę z eksperymentami myślowymi oraz miskę z cukierkami. Pod koniec pewnego gorącego letniego dnia ta ostatnia miska była już opróżniona. Jeden z gości spojrzał na pustą miskę po cukierkach i powiedział: „To jakaś metafora filozofii, tak?”. Zabolało.

Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?

Gdy byłem małym dzieckiem, często wpadałem w złość z dość szczególnego powodu. Chciałem jajko sadzone na śniadanie, ale myślałem, że jajko sadzone nazywa się jajecznica. Prosiłem więc o jajecznicę, dostawałem ją… i wpadałem w szał. Kiedy rodzice proponowali mi jajko sadzone, dalej szalałem. Nie tylko chciałem dostać jajko sadzone, ale chciałem też, by jajko sadzone nazywano jajecznicą. Nie pierwszy i nie ostatni raz żądałem od moich rodziców więcej, niż mogli mi dać.

Dlaczego w ogóle coś istnieje? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że to pytanie o przyczynę. Można by je sparafrazować następująco: Co sprawiło, że pierwsze rzeczy zaczęły istnieć? Logicznie jest możliwe, że pierwsze rzeczy same spowodowały swoje istnienie albo że spowodowało je coś, co przyszło później. Zostawmy jednak te możliwości na boku. (Jednym z powodów jest fakt, że hipotezy te rozciągają koncepcję przyczyny być może poza granice jej wytrzymałości. Drugim jest to, że gdyby rzeczy mogły same powodować swoje istnienie albo gdyby ich istnienie mogło być powodowane przez coś późniejszego, to nie wiadomo, dlaczego coś takiego nie dzieje się cały czas). W tym wypadku jedyna bezpośrednia odpowiedź, jaka nam pozostaje, jest taka, że coś

poprzedzało rzeczy pierwsze i spowodowało ich istnienie. To jednak absurd. Jeśli coś miałoby poprzedzać rzeczy pierwsze, wówczas nie byłyby one pierwszymi. To tak, jakby spytać: „Jak ma na imię trzeci syn Billa Clintona?”. Na to pytanie nie ma odpowiedzi, i to nie dlatego, że jest ono trudne, ale dlatego, że opiera się na fałszywym założeniu.

> Oczywiście, że nie ma przyczynowego wyjaśnienia początku świata, ale nie tego tutaj szukam.

Jest prawdą, że wyjaśnienia przyczynowe nie są jedynym rodzajem wyjaśnień, jakim dysponujemy. Możemy wyjaśniać fakty matematyczne (jak to, że 2+2=4), dedukując je w zrozumiały dla ludzi sposób z intuicyjnych aksjomatów (jak choćby aksjomaty arytmetyki Peana)[3]; możemy wyjaśniać konkretne prawa przyrody (jak prawa ruchu planet Keplera), pokazując, w jaki sposób wynikają one z ogólniejszych praw przyrody (jak prawo grawitacji czy zasady dynamiki Newtona); możemy objaśniać przekonania i działania przez podawanie ich uzasadnień; możemy wyjaśniać jakąś cechę organizmu, pokazując jej funkcję; możemy tłumaczyć trudne do zrozumienia koncepcje, parafrazując je za pomocą łatwiejszych terminów albo sięgając po wyraziste analogie czy przykłady. Powyższe pytanie wyraźnie domaga się czegoś innego niż dedukcji z zasad matematyki lub praw przyrody, ułatwiającej zrozumienie parafrazy czy czegokolwiek w tym typie. Pytanie to domaga się odpowiedzi, ale jest to odpowiedź innego rodzaju niż te, które zazwyczaj stosujemy czy rozpoznajemy. Tak jak w proszeniu o jajko sadzone nazwane jajecznicą – prosimy o coś więcej, niż można dostać. Tak czy inaczej, gdyby na jeden ze sposobów, w jakie

wyjaśniamy inne rzeczy, nie udało się wyjaśnić faktu, że w ogóle coś istnieje – byłoby to bardzo interesujące. Gdyby pytanie prowadziło nas ku takiej konkluzji, byłoby warte zadawania.

I wreszcie jedną z funkcji wyjaśniania jest zapewnianie ludziom spokoju ducha lub poczucia zrozumienia. Prosimy o wyjaśnienie, kiedy jesteśmy zagubieni bądź zdezorientowani. Powyższe pytanie może być prośbą o cokolwiek, co da nam poczucie zrozumienia tego, że rzeczy istnieją. W takim wypadku na pytanie to nie ma jednej prawidłowej odpowiedzi: to, co daje poczucie zrozumienia waszym sąsiadom, może nie dawać go wam. A ja oczywiście nie potrafię powiedzieć, co wam da takie poczucie, bo nie wiem, kim jesteście wy, którzy to czytacie. Będziecie musieli ustalić to samodzielnie.

W dyskusji tej wyraźnie pominięto wszelkie wzmianki o Bogu, który często jest przywoływany w tym kontekście. Nie sądzę, by Bóg mógł nam pomóc w odpowiedzi na to pytanie – po części z powodów, które wymieniłem wyżej. Jest wszakże jeszcze jeden ważny powód, dla którego nie wspominam tu o Bogu…

[3] Nie trzeba wiedzieć dokładnie, jak działa arytmetyka Peana, by pojąć to rozumowanie, ale na stronie 184 można znaleźć szczegółowe informacje na ten temat.

Czy Bóg istnieje?

Zasadniczo Bóg (albo jakiś bóg, jeśli nie jesteście żarliwymi monoteistami) to wszechmogąca i wszechwiedząca istota, która chce dla świata wszystkiego, co najlepsze. Gdyby taka istota istniała, świat byłby idealny. Świat zaś idealny nie jest. Czyli Bóg nie istnieje :(:(:(.

> Zgadzam się, że świat nie jest idealny. Kto jednak powiedział, że Bóg jest wszechmogącą i wszechwiedzącą istotą, która chce dla świata wszystkiego, co najlepsze? Taka koncepcja Boga sprawia wrażenie zgrabnie przyciętej, aby pasowała do powyższego argumentu. Tak czy owak, to nie jest mój Bóg.

Zgoda! Różni ludzie mają na myśli różne rzeczy, kiedy mówią o Bogu. I w tym po części problem.

Można jednak ten kłopot ominąć. Bez względu na to, co ludzie (w większości?) mają na myśli, mówiąc o Bogu, mówią o czymś, czemu sensownie jest oddawać cześć. Czym zaś jest oddawanie czci? Oddawać czemuś cześć znaczy, mniej więcej, całkowicie podporządkowywać swoją wolę obiektowi czci, ponieważ ufa się mu i ceni go znacznie bardziej niż samego siebie oraz własną władzę sądzenia[4]. Ale czy w ogóle ma sens podporządkowywanie czemuś

własnej woli w taki sposób? Przede wszystkim to nieco poniżające. Poza tym istnieje niemałe ryzyko, że podporządkujemy swoją wolę jakiejś złej sprawie. Jest wiele historycznych przykładów ludzi, którzy – mówiąc metaforycznie – postawili pieniądze na niewłaściwego Boga. Nawet gdyby Bóg miał być całkiem godny zaufania, ty z pewnością taki nie jesteś, nie powinieneś być więc aż tak pewny własnego osądu wartości Boga, by całkowicie oddawać mu swoje życie. Stąd nie ma sensu oddawanie czci czemukolwiek, a co za tym idzie – Bóg
nie istnieje.

Dobra wiadomość: nadal możesz chodzić do kościoła/meczetu/ świątyni/synagogi i brać udział w rytuałach religijnych. Pytanie, czy Bóg istnieje, nie przekłada się na pytanie, czy twoje praktyki religijne mają sens. Wspólnota, opowieści, pochody oraz święta, z ich rytualnym jedzeniem i muzyką – wszystko to zachowuje sens nawet pod nieobecność Boga. Ostatecznie święta wciąż są fajne, nawet gdy wiemy już (uwaga: spoiler), że Święty Mikołaj nie istnieje.

> **Do naszego stolika podszedł nastolatek z matką, która wyraźnie nie miała ochoty się tam znaleźć. Chłopak spytał, czy Bóg istnieje. Odpowiedziałem dwuzdaniową wersją powyższej argumentacji. Nastolatek rozpromienił się, a matka wydała z siebie coś pomiędzy westchnieniem a jękiem. Przypuszczam, że nie powinienem z ich reakcji mieć aż takiej radości.**

[4] To nie jest całkiem jasne. Oddawanie czemuś czci oznacza cenienie tego bardzo, ale skąd tu element podległości? Cóż, należy wziąć pod uwagę fakt, że oddawanie czci nie jest relacją równorzędnych bytów. Bez względu na to, jak mocno kocham swoją partnerkę, wzmianka o tym, że oddaję jej cześć, jest tylko

pewną metaforą albo hiperbolą. Idea podległości ujmuje moim zdaniem fundamentalną i nienaruszalną hierarchię, jaka zawarta jest w samej idei religijnego kultu.

Jaki jest sens życia?

Nie wiem, ale to bez znaczenia.

Wyobraź sobie, że kreacjoniści mieli rację i że ludzi na Ziemi umieściła grupa kosmicznych hodowców. Chcieli, byśmy zaludnili Ziemię, by mogli jak najszybciej wrócić i nas zjeść. Im szybciej się mnożymy i im smaczniejsi jesteśmy, tym lepiej.

Gdyby to była prawda, twoje życie i życie wszystkich ludzi miałoby jasny sens: istnielibyśmy, aby wykarmić kosmitów. I co z tego? Nie byłoby to ani pocieszające, ani pomocne, gdybyśmy się przekonali, że istniejemy, aby żywić kosmitów. Nawet gdyby stworzono nas, byśmy wykarmili kosmitów, wcale nie oznaczałoby to, że powinniśmy to robić. (Jeśli już, raczej powinniśmy walczyć, by uniemożliwić obcym zjedzenie nas). Chodzi o to, że nawet gdyby twoje życie miało wyraźny sens, poznanie go nie musiałoby mieć takiego emocjonalnego i praktycznego znaczenia, jakie mu zazwyczaj przypisujemy.

Co więc mogłoby mieć to emocjonalne i praktyczne znaczenie? Ludzie chętniej myślą o sensie życia, gdy są nieusatysfakcjonowani swoim życiem albo podejrzewają, że pomylili się, wybrawszy taki, a nie inny rodzaj życia i kariery. Sens życia, cokolwiek miałoby nim być, ma pomagać ludziom mierzącym się z takimi problemami. Gdzie

można znaleźć taką pomoc? Jednym z obszarów, gdzie można jej szukać, są badania psychologiczne dotyczące zadowolenia z pracy. Przynajmniej niektóre z nich sugerują, że ludzie są bardziej zadowoleni z pracy, gdy wiąże się ona z kontaktami z innymi ludźmi, gdy mają pewien zakres autonomii, gdy wykorzystują swą niezależność do rozwijania własnych umiejętności i gdy pracują dla instytucji, która ich zdaniem czyni świat lepszym miejscem. Innym może to jednak nie wystarczyć. Jeśli sądzisz, że twoja praca przynosi trochę dobra światu, ale chcesz, by przynosiła dużo dobra, to (a) miło z twojej strony i (b) serdeczne gratulacje! Jesteś efektywnym altruistą. Wygoogluj to sobie.

Czy mamy wolną wolę?

Zabawne pytanie. Zazwyczaj, jeśli jakiś problem filozoficzny spędza sen z powiek wielu (poza tym) całkiem zwyczajnym ludziom, da się go wyrazić prostym językiem[5]. Problem wolnej woli rozbija się jednak o techniczny żargon, a mianowicie o samo użycie terminu „wolna wola". Odpowiedź na powyższe pytanie zależy w dużej mierze od tego, jak zdefiniujemy „wolną wolę". Poniżej przedstawiam kilka możliwych definicji i wynikające z nich
odpowiedzi.

DEFINICJA 1: Wolna wola to zdolność dokonywania wyborów.

Tak, mamy wolną wolę, bo przecież wciąż dokonujemy wyborów. Wyobraźmy sobie, że jakaś roztargniona kobieta idzie do supermarketu. Kiedy zajęta jest pogawędką z inną kupującą, do jej wózka wpada słoik masła orzechowego, a potem kobieta ta płaci za niego w kasie, nie zdając sobie sprawy z tego, co się stało. Nie wybrała ona konkretnego rodzaju masła orzechowego, które kupiła. Chwilę później do tego samego marketu wchodzi kobieta rozważna. Ogląda wszystkie dostępne rodzaje masła orzechowego i porównuje je, biorąc pod uwagę cenę, listę składników i inne rzeczy. Wybiera

jeden z nich, wrzuca słoik do wózka i pędząc jak błyskawica, zmierza do kasy. Kobieta rozważna faktycznie wybiera rodzaj masła orzechowego.

Między kobietą roztargnioną a rozważną jest istotna różnica, którą podkreślamy, mówiąc, że tylko ta druga dokonuje tutaj wyboru. Jeśli wolna wola jest tylko zdolnością podejmowania decyzji, to zaprzeczanie, że mamy wolną wolę, oznaczałoby, że nie widzimy różnicy między kobietą roztargnioną a rozważną. To zaś byłaby głupota.

> No dobrze, ale na czym polega fundamentalna różnica między działaniami wolicjonalnymi a niewolicjonalnymi?

Nie mam pojęcia. Czy to kwestia poczucia kontroli? Czy to kwestia rozumowania i przetwarzania informacji poprzedzających działanie? (A jeśli tak, to jakiego rozumowania lub przetwarzania informacji?) Czy chodzi o to, czy się daną rzecz robi świadomie? A może o to, czy w głębi naprawdę chce się zrobić daną rzecz? (W jakiej głębi?) Czy to kombinacja wszystkich powyższych czynników albo jeszcze jakichś innych? Wszystkie te odpowiedzi są na tyle sensowne, że najrozsądniejszą strategią wydaje się w ogóle nie mieć tu zdania.

DEFINICJA 2: Działasz z własnej woli, jeśli mogłeś postąpić inaczej.

Raz jeszcze: tak. Może się oczywiście okazać, że nasze zdroworozsądkowe przekonania na temat tego, co mogło się wydarzyć, są jakoś radykalnie niewłaściwe. (Czemu w ogóle mamy zdroworozsądkowe wyobrażenia o tym, co mogło być? Dlaczego obchodzi nas to, jak mogło być, a nie tylko to, jak istotnie jest?) Jeśli

jednak możemy polegać na zdrowym rozsądku, to bez wątpienia jest całe mnóstwo sytuacji, w których mogliśmy postąpić inaczej. Tego ranka włożyłem szarą koszulę, ale mogłem też włożyć czarną, czerwoną albo jeszcze inną. Wybrane przez nas działania nie są pod żadnym względem wyjątkowe. Wczoraj padało, lecz nie było tak źle; mogło być znacznie gorzej. Podrzuciłem właśnie monetę i wypadła reszka; mógł też wy-
paść orzeł.

Gdyby się okazało, że nigdy nie mogliśmy się zachować inaczej, niż się zachowaliśmy, oznaczałoby to, że nasze czyny – w przeciwieństwie do deszczu, rzutu monetą i innych zjawisk naturalnych – są jakoś zdeterminowane. Albo też, że mylimy się całkowicie, uważając, iż rzeczy mogły potoczyć się inaczej. Nie ma powodu, aby tak myśleć.

> **DEFINICJA 3: Wolna wola to zdolność działania w sposób, który nie jest zdeterminowany przez prawa fizyki i środowisko.**

Nie, nie mamy wolnej woli, bo nasze ciała są posłuszne prawom fizyki. Ale dlaczego ktoś miałby w ogóle chcieć, by jego ciało naruszało prawa fizyki? (Rozumiem, dlaczego ludzie chcieliby latać, ale nie o to tutaj chodzi).

> Ale, ale! Jest przecież jakaś tam nieokreśloność kwantowa!

Tak, być może żyjemy w świecie, w którym to, co się dzieje, nie jest wcale wyznaczone przez prawa przyrody. Ale nawet jeśli nasze działania wynikają wyłącznie z prawdopodobieństwa – nie są zdeterminowanymi skutkami takiej czy innej sytuacji – to odnoszą

się do praw fizyki mniej więcej w taki sam sposób jak „działania” przedmiotów nieożywionych.

> **DEFINICJA 4: Wolna wola jest tym, co sprawia, że ludzie są moralnie odpowiedzialni za swoje czyny.**

Owszem, mamy wolną wolę, bo uważamy ludzi za moralnie odpowiedzialnych za ich czyny. Obwiniamy ludzi, wychwalamy ich, nieustannie oceniamy ich działania. Byłoby czymś niezwykłym, gdyby ta praktyka, przynajmniej czasem i w ogólnym rozrachunku, nie miała sensu. Wydaje mi się jednak, że im bardziej myślelibyśmy o naszym zachowaniu jako o czymś zdeterminowanym przez fizykę czy biologię, tym większą mielibyśmy skłonność, by traktować złe zachowanie jako problem techniczny. Miast uważać ludzi za odpowiedzialnych za ich zachowanie, edukowalibyśmy ich, przekonywalibyśmy lub leczyli, by postępowali lepiej. Gdybyśmy kiedyś doszli do punktu, w którym niewłaściwe zachowanie byłoby wyłącznie problemem technicznym, okazałoby się, że nie mamy wolnej woli. Czy byłoby jednak w tym
coś złego?

[5] Chociaż im dłużej o tym myślę, tym mniej mi się to wydaje trafne. Ludzie przychodzili do stolika „Spytaj filozofa” z mnóstwem pytań pełnych akademickiego żargonu – pytań o subiektywizm i obiektywizm, dualizm, normatywność i tym podobne. Kto wie dlaczego? Może to oznaka głębszego problemu – że ludzie uważają, iż o filozofii należy rozmawiać tak, jak to robili wcześniej niektórzy filozofowie.

Skąd wiemy cokolwiek o świecie poza naszą głową?

A dlaczego myślisz, że wiesz cokolwiek o świecie wewnątrz twojej głowy? Wyobraź sobie, najdokładniej jak potrafisz, swój dom z dzieciństwa widziany z drugiej strony ulicy. Jak dużo elementów otoczenia zawiera ta scena? Ile kolorów widzisz? Jak bardzo szczegółowy jest obraz? Jeśli jesteś taki jak ja, stwierdzisz, że bardzo trudno ci odpowiedzieć na te pytania. Może teraz zachwieje się twoje przekonanie, że wiesz o swoim życiu wewnętrznym więcej niż o prozaicznych faktach ze świata zewnętrznego. Poznanie świata zewnętrznego wcale nie sprowadza się do przedzierania się przez jakąś zasłonę percepcji.

Załóżmy jednak, że są rzeczy dotyczące twoich obecnych doświadczeń, które możesz stwierdzić z całą pewnością – na przykład, że na stronie książki widzisz jakieś zawijasy – i chcemy wiedzieć, jak z wiedzy o tym doświadczeniu możesz przejść do wiedzy o świecie zewnętrznym. Wierzymy, że doświadczenie to jest wynikiem odbijania się światła od kartki i że światło zderza się następnie z powierzchnią twojego oka, a ono wysyła impuls elektryczny poprzez układ nerwowy. Czy jednak doświadczenie to nie może powstać w inny sposób? Czy nie mogą to być halucynacje?

A może śnisz, że patrzysz na książkę? Czy nie jest możliwe, że jakiś szalony naukowiec bezpośrednio stymuluje w odpowiedni sposób twój mózg, wywołując u ciebie takie, a nie inne doświadczenia?

Cóż, być może. Nie sposób ostatecznie wykluczyć tych możliwości, ponieważ są logicznie spójne z każdym twoim wcześniejszym życiowym doświadczeniem.

Nawet jeśli nie jesteś w stanie całkiem wykluczyć tych możliwości, to wychodząc od świadectw zmysłowych, możesz mieć sporą pewność, że znaczna część twoich zdroworozsądkowych przekonań na temat świata jest prawdziwa. Rozwiązania, mówiąc w skrócie, dostarcza rozumowanie abdukcyjne. Dedukcja jest sposobem rozumowania, jaki omawia się na typowych zajęciach z logiki: Sokrates jest człowiekiem, wszyscy ludzie są śmiertelni, więc Sokrates jest śmiertelny. Konkluzja wnioskowania dedukcyjnego nie jest bardziej pouczająca niż przesłanki. Indukcja z kolei jest sposobem rozumowania, po który sięga się na typowych zajęciach ze statystyki czy probabilistyki: przeciętny wzrost dorosłych z jakiejś próby wynosi metr siedemdziesiąt, więc przeciętny wzrost wszystkich ludzi to mniej więcej metr siedemdziesiąt. Konkluzja wnioskowania indukcyjnego może być bardziej pouczająca niż przesłanki, ale wyrażana jest tymi samymi co one słowami: jeśli przesłanki, od których wychodzimy, dotyczą ludzkiego wzrostu, to konkluzja również będzie dotyczyć ludzkiego wzrostu.

Abdukcja – poszukiwanie najbardziej prawdopodobnego wyjaśnienia – jest czymś innym. Gdy byłem dzieckiem, przeniosłem się do dawnej sypialni mojego najstarszego brata. Wstawiając rzeczy, zajrzałem do szafy i zobaczyłem napisane w niej czerwoną kredką słowa: „Nienawidzę Aina”. Jest oczywiście możliwe, że zrobiła to moja matka. A jednak moja mama nie nienawidzi mnie, wie, jak

się pisze moje imię, tak nie wygląda jej charakter pisma, no i nawet w latach dziewięćdziesiątych była już nieco za stara, by pisać kredką po meblach. O wiele lepsze wyjaśnienie jest takie, że słowa te napisał w przypływie wściekłości mój brat. Można pomyśleć o innych przykładach: wnioskujemy, że w nocy padało, widząc rano mokry chodnik; wnioskujemy, że ktoś chce zwrócić się do nas, gdy wymawia nasze imię; wnioskujemy, że Wenus krąży bliżej Słońca niż my, bo zwiększa się i zmniejsza. W przeciwieństwie do indukcji i dedukcji abdukcja pozwala wyjść od obserwacji opisanej jednym słownictwem, by wyrazić wniosek sformułowany w zupełnie innej terminologii.

Bez względu na to, jak chcielibyśmy opisać świadectwa z naszych postrzeżeń zmysłowych – wliczając w to informacje od innych ludzi, którzy mówią nam, co widzą i myślą – najlepsze wyjaśnienie tych świadectw będzie się odnosić do mniej lub bardziej stabilnych przedmiotów istniejących niezależnie od tego, czy je w danej chwili postrzegam, czy nie. Dlaczego, na przykład, wydaje mi się, że widzę przed sobą ekran laptopa? Dlaczego dokładnie te słowa, które – jak mi się zdaje – piszę, pojawiają się na ekranie? Dlaczego, gdy wydaje mi się, że pytam siedzącą obok mnie osobę (sami lepiej tego nie próbujcie), czy na moich kolanach naprawdę jest laptop, ona zdaje się odpowiadać, że tak? Wszystko to można by wyjaśnić jako halucynacje, sny lub dzieło szalonego naukowca, ale wyjaśnienia te nie są tak dobre jak to naturalne – że naprawdę siedzę przy laptopie i piszę te właśnie słowa.

Co jednak sprawia, że jedno wyjaśnienie jest „lepsze” niż inne?

Któż to wie? Ma to jednak coś wspólnego z prostotą, dorzecznością, tym, jak wiele możemy wyjaśnić za pomocą jednego, podstawowego schematu, a także z tym, na ile dane wyjaśnienie zmusza nas do zrewidowania utrwalonych przekonań. Wyjaśnienia zdroworozsądkowe pokonują tu rozwiązania skrajnie sceptyczne pod każdym względem.

> Czy jednak zatwardziały sceptyk, który uważa, że nikt nic nie wie i że nikt nie ma powodu w cokolwiek wierzyć, nie uznałby takiego wyjaśnienia za nieprzekonujące? Ostatecznie mógłby przecież zapytać: „Czemu mam wierzyć w abdukcję?".

Wiele by można o tym powiedzieć, ale pomocne może być samo przypomnienie, że pytanie: „Skąd wiem cokolwiek o świecie poza moją głową?", nie jest tym samym, co pytanie: „Co mogłoby przekonać zatwardziałego sceptyka, że cokolwiek wiem o świecie?", ani nawet tym, co pytanie: „Skąd mogę wiedzieć, że wnioskowanie abdukcyjne działa?". Abdukcja może być dobrą odpowiedzią na pierwsze pytanie, nawet jeśli nie jest dobrą na dwa kolejne.

> **Wyglądająca na pięć lat dziewczynka przeszła z matką koło naszego stolika. Matka zagadnęła ją, czy chciałaby zadać nam jakieś pytanie. „Czy jestem prawdziwa?" – rzuciła mała. Jeden z filozofów odpowiedział: „Zamknij oczy. Jesteś tu nadal? To znaczy, że jesteś prawdziwa". Matka szybko odciągnęła dziewczynkę. Ta, idąc w stronę przystanku, dalej drapała się po głowie.**

Czy posiadanie dzieci jest w porządku, skoro świat się wali?

Trudne pytanie. Aby uczciwie na nie odpowiedzieć, musielibyśmy wcześniej odpowiedzieć na kilka skomplikowanych, krytycznych i wyraźnie empirycznych pytań dotyczących tego, jak będzie wyglądało życie na cieplejszej planecie, jaki jest przeciętny wkład pojedynczej osoby w zmianę klimatu, jakie powinności mają rodzice wobec swoich dzieci, dlaczego ludzie w ogóle chcą mieć potomstwo, jakie są moralnie istotne różnice między potencjalnymi przyszłymi ludźmi a tymi, którzy już żyją, jaka jest etyczna strona adopcji, jak wygląda indywidualna odpowiedzialność za problemy wynikające z zachowań zbiorowych, a także gdzie leży granica między dopuszczalnymi, choć nieidealnymi zachowaniami a tymi całkowicie niedopuszczalnymi. Nie będę próbował odpowiadać na te wszystkie pytania.

Ale, ale! Jednym z powodów, dla których globalne ocieplenie rodzi moralne skrupuły związane z reprodukcją, jest fakt, że życie na cieplejszej planecie najpewniej będzie znacznie gorsze od tego, jakie wiedziemy dziś. A co, jeśli będzie tak złe, że w ogóle nie warto by wówczas żyć?

Jak jednak orzec, czy życie jest wystarczająco dobre, by było warto żyć? Najprościej spytać żyjących, czy ich zdaniem życie, jakie prowadzą, jest warte tego, by żyć. Trzeba tu odnotować, że większość ludzi odpowiadających przecząco (wykluczając być może dotkniętych bolesnymi, wyniszczającymi śmiertelnymi chorobami) cierpi na jakąś chorobę psychiczną, która systematycznie zaburza u nich ocenę rzeczywistości. (Może to sprawiać wrażenie błędnego koła, ale tak nie jest. Mamy inne sposoby diagnozowania chorób psychicznych niż pytanie ludzi, czy uważają, że ich życie jest warte tego, by żyć). Może jednak wszyscy jesteśmy w tej kwestii uprzedzeni – za sprawą wybiórczej pamięci, lęku przed śmiercią czy trudności z wyobrażeniem sobie życia zupełnie innego niż nasze. Ominąć te przeszkody można, zadając pytanie, czy dany dzień był tak zły, że ktoś mógłby sobie życzyć nigdy go nie przeżyć i raczej w całości go przespać. Albo też, odwołując się do metody nazywanej przez psychologów „pobieraniem próbek doświadczenia", moglibyśmy w losowych momentach dnia wysyłać grupie ludzi wiadomość, pytając, jak w skali od jednego do siedmiu oceniają oni w tej konkretnej chwili swoje samopoczucie w kilku różnych aspektach (entuzjazm, zadowolenie, odprężenie i tak dalej). Może się mylę, ale wydaje mi się, że ludzi odpowiadających, że ich dzień był fatalny czy generalnie poniżej czwórki, byłoby niewielu – poniżej, powiedzmy, pięciu procent.

Oczywiście wszystko to mówimy, kiedy najgorsze skutki globalnego ocieplenia jeszcze nie nastąpiły. Niezależnie jednak od tego, jak ciężkie okaże się takie ocieplenie, czy życie przeciętnej osoby będzie o wiele gorsze niż dzisiaj życie tych najgorszych pięciu procent? Może i tak, ale dopóki nie jest aż tak źle, nadal warto by je było przeżyć.

Tak czy owak, każdy, kto chce mieć dziecko, powinien jakieś adoptować[6].

> **Jedna z odwiedzających powiedziała nam, że nie zaskoczył jej przeczytany niedawno artykuł o przekonaniach moralnych szympansów, bo wychowywała się na farmie i wie, że wszystkie zwierzęta hodowlane mają przekonania moralne. Zapytałem wówczas: „Jaka jest najgłupsza istota, która ma przekonania moralne?". „Człowiek" – odpowiedziała.**

[6] Nie piszcie do mnie w tej sprawie.

W jaki sposób w mózgu powstaje świadomość?

Tego nie wie nikt. Jednym z dowodów na to, że nikt tego nie wie, jest fakt, iż rozmaite teorie wyjaśniające powstawanie świadomych doświadczeń w mózgu prowadzą do bardzo różnych wniosków na temat tego, jak wiele istot ma świadome przeżycia. Bez opowiedzenia się po stronie jednej z tych teorii nie sposób ustalić, która z nich jest właściwa. Przynajmniej w tej chwili nie potrafimy więc odpowiedzieć na to pytanie.

Można jednak poczynić tu pewne postępy. Jedną z metod jest poprawienie sposobu opisywania świadomych doświadczeń. Możemy pracować nad precyzją opisu, szukając na przykład rzetelności opartej na spójności powtarzalnych doświadczeń: sprawdzać, jacy ludzie w jakich sytuacjach mają większą lub mniejszą skłonność, by padać ofiarą zjawiska nazywanego w psychologii ślepotą pozauwagową, lub też oceniać, na ile ludzie są w stanie pominąć wiedzę o świecie zewnętrznym (na przykład tworząc subtelne iluzje optyczne) przy opisywaniu swoich doświadczeń.

Innym sposobem pójścia do przodu jest próba sprecyzowania, co mamy na myśli, wspominając o „świadomości". Ludzie czasem używają słowa „świadomość", gdy mówią o wiedzy na temat

ważnych problemów moralnych czy politycznych. W naszym kontekście bez wątpienia nie o to znaczenie chodzi. Możemy wyróżnić – przynajmniej – przytomność, świadomość stanu i świadomość jakościową. Przytomnym nazywamy stworzenie, które jest w pełni przebudzone – nie śpi ani nie znajduje się w śpiączce. Świadomym nazywamy jakiś stan mentalny – strach, nadzieję, przekonanie albo swędzenie – kiedy wiemy, że go mamy, ale nie poprzez wnioskowanie. Z kolei świadomość jakościową masz wtedy, gdy czujesz, jak to jest być tobą, gdy masz życie wewnętrzne albo strumień doświadczeń. Te trzy rodzaje świadomości mogą występować osobno. Dla przykładu posiadający jakieś trzysta neuronów nicień *Caenorhabditis elegans* ma swego rodzaju cykl snu i czuwania. Można więc powiedzieć, że jest przytomny, ale wątpię, by miał świadomość jakichś stanów umysłowych albo jakieś życie wewnętrzne. Albo też możesz mieć niejasne poczucie irytacji, które jednak nie będzie świadomym przeżyciem, dopóki ktoś nie wyłączy głośno pracującego w pobliżu klimatyzatora, wskutek czego poczujesz nagłą ulgę. Nie całe życie wewnętrzne jest więc stanem świadomym.

Problem, w jaki sposób mózg tworzy przytomność lub świadomość stanu, jest trudny, ale wiemy już, że nie jest niemożliwy do rozwiązania. Dysponujemy w końcu mniej lub bardziej powszechnie akceptowanymi testami behawioralnymi i psychologicznymi dotyczącymi tych zjawisk, przynajmniej pośród typowych dorosłych. Problem powstawania w mózgu świadomości jakościowej jest trudniejszy – po części dlatego, że nie mamy sposobów testowania życia wewnętrznego innych ludzi. Jeśli jednak historia nauki czegokolwiek nas uczy, to tego, iż deklarowanie, że z powodów filozoficznych wyjaśnienie naukowe jakiegoś zjawiska jest

niemożliwe, to dobry sposób, by wyjść na durnia, kiedy jakiś przebojowy młody naukowiec je wreszcie wyjaśni.

Dlaczego mam się czymś przejmować?

Jeśli szukasz opartego na bezdyskusyjnych faktach dowodu na to, że powinieneś przejmować się tym lub tamtym, to nie ma takiego dowodu. Ale jest też dobra wiadomość! Nie masz tu wyboru. Jeśli czujesz złość, smutek, szczęście albo dumę z jakiegoś powodu, to ten powód cię obchodzi. Ponieważ nie możesz nie czuć tego wszystkiego, nie jest też możliwe, by wszystkie te rzeczy cię nie obchodziły. Problem w tym, czy przejmujesz się nimi tak dobrze, jak możesz – w sposób spójny, oparty na świadomej refleksji. Może kiedyś zajmowało cię to, czy twoja drużyna wygrywa ważny mecz, lecz im więcej wiesz o danym sporcie, tym mniej przywiązujesz się do swojej drużyny i do sportu jako takiego. Może kiedyś nie zajmowała cię polityka, ale im więcej czytasz o najnowszych wydarzeniach i o historii, tym bardziej się przejmujesz. Samo rozumowanie nie może sprawić, że całkowicie obojętna osoba zacznie się czymś przejmować. Na szczęście nigdy się tak nie dzieje, bo nikt, mówiąc w skrócie, nie jest całkowicie obojętny. Rozumowanie może raczej sprawić, że zaczniesz się czymś przejmować w sposób bardziej spójny, bardziej refleksyjny. O nic więcej nie może-
my prosić.

Czy nie jest to jednak trochę rozczarowujące? Jeśli przejmuję się tym, do przejmowania się czym zmuszają mnie okoliczności, w jakich się urodziłem, to czy przejmowanie się jako takie nie jest nieco bezpodstawne?

Może nas denerwować to, że opierając się na przesłankach wywiedzionych z faktów, nie potrafimy dowieść, iż daną rzeczą warto się przejmować. Same fakty jednak, biorąc rzecz racjonalnie, nie powinny nas denerwować.

Jeśli o mnie chodzi, od czasu do czasu ulegam panice i przerażeniu z powodu pewnych cech tego świata, które są całkowicie poza moją kontrolą: własnej śmiertelności, śmiertelności tych, których kocham, zbliżającej się przemiany Słońca w supernową, wciąż rosnącej odległości między galaktykami czy nieuniknionej (jak mówią) śmierci cieplnej wszechświata. Nie umiem łatwo pozbyć się tych lęków i wątpię, bym kiedykolwiek był w stanie pozbyć się ich całkowicie. Ale kiedy mnie ogarniają, mam wrażenie, że są właściwą reakcją na leżące przede mną fakty, tak jakby doznawanie tych uczuć było równoznaczne z dostrzeżeniem faktów. Pomocne, a nawet mające wymiar terapeutyczny jest przypominanie sobie, że to błąd. Chociaż emocje mogą być uzasadnione lub nieuzasadnione, nie są rzeczą, która może być prawdziwa lub fałszywa. Jeśli jesteś jedną z tych osób, które naprawdę przejmują się tym, by nie popaść w fałsz, taka myśl może być wyzwalająca.

Jaka jest najlepsza forma rządów?

Jak większość pytań filozoficznych to również jest nieco niejasne. Istnieje wiele potencjalnych właściwości rządu, które można nazwać jego formami, i pewne z nich są z sobą zgodne, a inne nie mają z sobą nic wspólnego. Może jednak uda mi się tu udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi.

Jestem socjalistą. Przez socjalizm rozumiem zaś przekonanie, że powinniśmy pracować na rzecz kolektywnego i demokratycznego posiadania i zarządzania różnymi rzeczami, które obecnie stanowią własność prywatną. Wiele jest tu pytań bez odpowiedzi. „Pracować na rzecz" – jakimi środkami? (Ruch pracowniczy, polityka wyborcza, brutalna rewolucja polityczna?) O jakich kolektywach mowa? (Pracowników, mieszkańców miast i stanów, obywateli federacji i świata?) Demokratycznego w jakim sensie? (Demokracja przedstawicielska czy jakaś forma bardziej partycypacyjna?) Czyja własność prywatna? (Poszczególnych firm, gałęzi przemysłu, całych gospodarek?) Nie ma tu miejsca na omówienie wszystkich tych szczegółów.

Oto argumenty na rzecz socjalizmu, które wydają mi się najbardziej przekonujące:

Argument z nierówności

Kapitalizm – przekonanie, że dobra i usługi powinny być dostarczane przez prywatne podmioty wchodzące z sobą w interakcje za pośrednictwem rynków – prowadzi do ogromnej nierówności. Można by myśleć, że to złe samo w sobie, bo niesprawiedliwe. Ja jednak myślę o złu nierówności w kontekście marnotrawstwa i dominacji. Nierówność prowadzi do marnotrawstwa, gdyż zasoby, które zostałyby lepiej spożytkowane, gdyby znalazły się w rękach biednych, trafiają do ludzi wcale ich niepotrzebujących. Nierówność prowadzi do dominacji, bo gdy niektórzy ludzie są znacznie bogatsi od innych, mogą manipulować podstawowymi instytucjami społecznymi, tak by sprawy wciąż układały się po ich myśli.

Można o tym pomyśleć jeszcze inaczej. Na pierwszy rzut oka, gdy jakaś społeczność dystrybuuje dany towar czy usługę poprzez rynek, w pewien sposób mówi, że jest w porządku, iż biedni nie mają do nich dostępu[7]. Oczywiście zdecydowaliśmy już, że są takie dobra, do których dostępu biednych pozbawiać nie można – drogi, usługi pocztowe, podstawowa edukacja, opieka społeczna, biblioteki. Czemu jednak na tym poprzestawać? Czy naprawdę nie przeszkadza nam, że ubodzy nie mają jedzenia, schronienia, ubrania, opieki medycznej, dostępu do toalety, internetu albo wyższego wykształcenia? Mnie przeszkadza.

Argument z globalnego ocieplenia

Kapitalizm opiera się na nieustannym wzroście, a – przynajmniej co do zasady – nieustanny wzrost oznacza stały wzrost zużycia energii i zasobów naturalnych. Tego się nie da utrzymać.

Nie każda forma socjalizmu jest dobra dla środowiska – spójrzcie na Wenezuelę i Norwegię. A jednak jakaś forma systemu polityczno-gospodarczego, która nie opierałaby się na nieustannym wzroście, jest niezbędna, jeśli mamy uniknąć egzystencjalnych zagrożeń związanych ze zmianami klimatu.

Ograniczenia rynków

Od czasów Adama Smitha klasycy ekonomii sięgali po koncepcję niewidzialnej ręki, by opisać, jak jednostki działające we własnym interesie poprzez interakcje rynkowe mogą przynosić sobie nawzajem korzyści. Pomyślmy o iPhone'ach. Apple chce przede wszystkim zarabiać. Jednym ze sposobów zarabiania jest tu rozwijanie interesujących lub użytecznych nowych cech telefonów i sprzedawanie tych urządzeń po cenie, która nie odstraszy zbyt wielu nabywców. Konsumenci kupujący iPhone'y również kierują się głównie własnym interesem, ale pieniądze przekazywane przez nich Apple finansują dalszy rozwój. Wszyscy więc wygrywają! (Przynajmniej dopóki nie zaczniemy się zbyt dokładnie przyglądać warunkom pracy w fabrykach wytwarzających części do telefonów albo środowiskowym kosztom wydobywania rzadkich minerałów wykorzystywanych w iPhone'ach). Obrońcy wolnego rynku często odwołują się do siły tej niewidzialnej ręki.

Kiedy jednak pomyślimy o wszystkich rodzajach rynków i zjawiskach, gdzie niewidzialna ręka zawodzi – o monopolach

i kartelach, nierównym dostępie do informacji dla kupujących i sprzedających, tragedii wspólnego pastwiska i innych negatywnych efektach zewnętrznych, przenoszeniu kosztów, planowanym postarzaniu produktu, pogoni za dywidendą, kumoterstwie i rynkach kreujących potrzeby, aby je później zaspokajać – coraz wyraźniej widać, że mamy do czynienia z systemem, który przynajmniej w znacznej części trzeba czymś zastąpić, a nie z systemem, który wystarczy naprawić.

Argument z automatyzacji

Stało się coś niesamowitego! Dysponujemy obecnie robotami i maszynami, które wykonują znaczną część nużących prac, jakich wcześniej nikt nie chciał wykonywać. Jednak ludzie są tym przerażeni. Może nam się to wydawać zrozumiałe, lecz powinniśmy się zastanowić, jakie to w istocie niedorzeczne. A to wszystko dlatego, że sprywatyzowaliśmy zyski z automatyzacji.

Argument z alokacji siły roboczej

Każdy, kto pracował w średniej lub dużej firmie, wie, że jest wiele miejsc pracy, które w ogóle nie powinny istnieć. Jest tak po części dlatego, że menedżerowie rozwiązują problemy, zatrudniając kolejnych menedżerów. I po części dlatego, że kiedy już się stworzy jakieś stanowisko, ogromnie trudno je zlikwidować. Ale jak wskazuje antropolog David Graeber, jest bardzo wielu ludzi, którzy sądzą, że ich stanowiska pracy nie powinny istnieć: telemarketerzy,

sprzedawcy wierzytelności i komornicy, sekretarki i asystentki ludzi, którzy nie potrzebują wcale sekretarek ani asystentek,
i tak dalej.

Dla kontrastu pomyślcie o najważniejszych zawodach, jakie moglibyście wykonywać. Oto kilka propozycji: wytwarzanie mięsa in vitro, badania nad pandemią, analiza globalnej katastrofy klimatycznej, sekwestracja dwutlenku węgla, badania odnawialnych źródeł energii, niskokosztowe reformy publicznej służby zdrowia na całym świecie. Większość środków na tę działalność pochodzi od prywatnych donatorów albo z publicznych grantów. Pomyślcie też o różnicach w finansowaniu badań, leczenia i profilaktyki chorób ludzi biednych, takich jak malaria, i chorób ludzi bogatych, takich jak nadciśnienie. Te pierwsze są na krótką metę niedochodowe, a nawet godzą w interesy najbogatszych. Lepszy system polityczny i gospodarczy, w którym zyski i interesy najbogatszych nie miałyby aż takiego znaczenia, o wiele hojniej subsydiowałby takie badania. (Nieco inny, choć w dużej mierze podobny argument można by wysunąć dla bardzo potrzebnych, a wyjątkowo źle opłacanych zawodów, takich jak pracownicy socjalni, opiekunowie domowi, dozorcy, rolnicy, magazynierzy, opiekunki
dzieci i tym podobne).

Argument ze zmiany okoliczności etycznych

Wielu pierwszych orędowników wolnego rynku wierzyło, iż doprowadzi on do powstania sprawiedliwszego społeczeństwa. Było to dość prawdopodobne założenie, bo po pierwsze, wolny rynek podważał wiele najważniejszych wówczas źródeł nierówności (jak

feudalne prawa własności czy monopole gildii), a po drugie, pierwsi obrońcy wolnego rynku generalnie myśleli o każdym pracowniku jako samozatrudnionym albo zmierzającym do samozatrudnienia; wszystko to działo się przed rewolucją przemysłową.

Kapitalizm spektakularnie zawiódł w tych sprawach. Zamiast jednak szukać lepszej formy systemu gospodarczego, zmieniliśmy system etyczny leżący u podstaw kapitalizmu. Teraz kładzie on nacisk na osobiste zasługi, merytokrację i wolność od interwencji rządowych. Powinniśmy się nad tym co najmniej zastanowić.

Wpływ na inne zagadnienia społeczne

Kapitalizm w znacznym, choć trudnym do określenia zakresie zaostrza problemy społeczne, które nie są wyłącznie ekonomiczne: hodowlę przemysłową, wojny, dyskryminację niepełnosprawnych, rasizm, brutalność policji, przemoc seksualną, wykluczanie kobiet z różnych obszarów życia publicznego. Socjalizm nie oferuje całkowitego rozwiązania żadnego z tych problemów, ale może stanowić ważną jego część.

> **Chłopak, który zadał pytanie o najlepszą formę rządów, stał przy stoliku od jakichś piętnastu minut wraz z dwoma młodszymi przyjaciółmi. Szperali oni w miskach z pytaniami i eksperymentami myślowymi, gawędząc z nami o tym i o owym. Wtedy jeden z filozofów zapytał chłopców, czy mają może jakieś własne pytania. Najstarszy z nich skrzywił się, nagle onieśmielony, i zamilkł na moment. „Nie wiem, czy to jest pytanie filozoficzne". „Nieważne. Spróbujmy". „Jaka jest najlepsza forma rządów?" – rzucił. Dla**

porządku: to fundamentalne pytanie filozofii politycznej. Tak, to jest pytanie filozoficzne.

[7] Owszem, Stany Zjednoczone mają mieszany system gospodarczy, w którym ludzie niemogący sobie pozwolić na niektóre dobra i usługi mogą je otrzymać dzięki uzależnionemu od dochodu systemowi subwencji rządowych lub programów administracji publicznej, takich jak system mieszkań komunalnych. Ale oparte na kryterium dochodowym programy są zawsze niepewne i niedofinansowane, bo stygmatyzowane. Spójrzcie na bony żywnościowe opieki społecznej.

Czy kolory są subiektywne?

„Subiektywność” to śliska sprawa. Może ona oznaczać co najmniej dwie rzeczy. Pierwsze znaczenie dotyczy wiedzy i rozumowania. Drugie obraca się wokół tego, co sprawia, że dana rzecz jest tym, czym jest. W pierwszym znaczeniu kolor jest subiektywny, jeśli maksymalnie racjonalni i posiadający odpowiednią wiedzę ludzie mogą się nie zgadzać co do koloru jakiegoś przedmiotu. W drugim kolor jest subiektywny, jeśli żadna rzecz nie ma definitywnego koloru, a jedynie różne relatywne kolory dla różnych osób. Kolor jest subiektywny w tym drugim znaczeniu, jeśli jest czymś takim jak godzina albo bycie na lewo od czegoś. Nigdy nie ma po prostu godziny 11:11; jest tylko 11:11 w jakiejś konkretnej strefie czasowej. Nic nigdy nie jest po prostu na lewo od czegoś; jest na lewo w odniesieniu do pozycji obserwatora. Jeśli kolor jest subiektywny w takim właśnie sensie, to mówiąc, że coś jest czerwone, różowe lub pomarańczowe, w istocie po części mówimy o samych sobie.

(Dygresja: bardzo łatwo pomieszać pierwszy rodzaj subiektywności, który filozofowie nazywają czasem epistemicznym [od greckiego słowa oznaczającego wiedzę], z drugim, który nieraz nazywamy metafizycznym [bo dotyczy tego, jaki świat jest naprawdę, a nie tego, jak o nim myślimy czy mówimy]. Wychodząc

od spostrzeżenia, że rozumni ludzie nie zgadzają się w jakiejś sprawie, i wnioskując, że w istocie mówią o samych sobie, łatwo można popaść w konfuzję).

Ryzykując, że będę tu rozmawiał sam z sobą, powiem kilka słów o sukience. Gdybyście czytali to po tym, jak ów mem już się skończył (niech spoczywa w pokoju): mówimy o dziwnie oświetlonej sukience, którą można postrzegać jako niebiesko-czarną albo biało-złotą. Niektórzy ludzie mogą przeskoczyć między tymi dwoma sposobami widzenia, ale większość tego nie potrafi. Ostatecznie świat się przekonał, że sukienka była tak naprawdę niebiesko-czarna: to znaczy, że ludzie, którzy widzieli ją w świecie rzeczywistym w różnym oświetleniu, zgodzili się, że jest niebiesko-czarna. Nawet gdy ujawniono już tę informację, niektórzy z uporem twierdzili, że sukienka jest biało-złota. Kiedy wiesz, że sukienka jest niebiesko-czarna, lecz utrzymujesz, że jest biało-złota, to upierasz się – mniej więcej – przy tym, że wygląda na biało-złotą dla ciebie. Ale też nie można powiedzieć, że nie zgadzasz się z tymi, którzy mówią, że jest niebiesko-czarna. To trochę tak jak w przypadku dwojga ludzi siedzących po przeciwnych stronach stołu, z których jeden mówi, że sałatka jest na lewo od makaronu, a drugi, że na prawo od makaronu. Nie można powiedzieć, że się nie zgadzają, ponieważ każdy z nich mówi o własnej perspektywie. Czasem, gdy mówimy o kolorach, mówimy właśnie o czymś metafizycznie subiektywnym.

Ale nie zawsze. Zanim odkryliśmy, że sukienka jest naprawdę niebiesko-czarna, wielu ludzi mówiących, że jest biało-złota, nie odnosiło się do tego, jak ten konkretny obrazek wygląda dla nich. Wierzyli, że kiedy przyjrzeć się sukience w różnych warunkach, okaże się, iż jest biało-złota. Mylili się i zmienili zdanie, gdy się dowiedzieli, że tak naprawdę sukienka jest niebiesko-czarna. Niekiedy, gdy

mówimy o kolorze, nie mówimy więc o sobie samych; nie ma tu żadnej subiektywności metafizycznej.

> W porządku, ale nawet jeśli sukienka naprawdę jest niebiesko-czarna, to przecież jest taka za sprawą tego, jak ludzie ją postrzegają. Rzeczy naprawdę mają jakiś kolor, lecz przydaje im go – przynajmniej po części – taki, a nie inny nasz sposób ich postrzegania. Gdyby nikt nie postrzegał kolorów, to nic nie byłoby ani niebieskie, ani czarne, ani białe, ani złote, ani jakiekolwiek inne. Kolory istnieją wyłącznie w naszych głowach albo za sprawą naszych głów. To mam na myśli, gdy mówię, że kolor jest subiektywny.

Może i tak, ale dlaczego mamy tak myśleć? Pomocne może tu być porównanie koloru do kształtu. Ten ostatni również może się dla nas różnić w zależności od punktu widzenia i oświetlenia. Percepcja kształtu, tak jak percepcja koloru, podatna jest na wszelkiego rodzaju zaburzenia. (Mój ulubiony przykład: iluzja wklęsłej maski, w której twarz może się wydawać wypukła albo wklęśnięta jak tył maski). O ile jednak (przynajmniej współcześnie) chętnie dochodzimy do wniosku, że kolor istnieje tylko w naszych głowach, o tyle nie znam zbyt wielu ludzi, którzy powiedzieliby to samo o kształcie.

Jest co najmniej jedna różnica między kolorem a kształtem, która może mieć tu znaczenie. Współczesna fizyka opisuje i wyjaśnia wiele zagadnień dotyczących kształtów. Pomyślcie wszakże o wielu różnych rzeczach, które nazywamy czerwonymi – o czerwonym winie (które ma kolor purpurowego soku winogronowego), czerwonych arbuzach (które są czerwone wewnątrz), czerwonych jabłkach (które są czerwone na zewnątrz), plamkach czerwieni w naszym polu widzenia (które w ogóle nie są przedmiotami fizycznymi), czerwonych

bohomazach (które w innym kontekście moglibyśmy nazwać pomarańczowymi albo brązowymi) i tak dalej. Wszystkie te rzeczy fizycznie nie mają z sobą nic wspólnego. Fizycy mogą wyjaśniać zachowanie różnych przedmiotów w odniesieniu do częstotliwości odbijanego przez nie światła, ale nie wyjaśnią ich w odniesieniu do ich czerwieni czy zieleni. Mogą się znakomicie obejść bez wspominania o kolorze danej rzeczy.

Jednocześnie fizycy mogą się znakomicie obejść bez wspominania o krzesłach. To jednak nie znaczy, że krzesła istnieją wyłącznie w naszych głowach, prawda?

Czy podróż w czasie jest możliwa?

Nie tylko jest możliwa, ale to coś rzeczywistego. Nastaw dwa dokładne zegary na tę samą godzinę. Zostaw jeden na powierzchni ziemi, a drugi zabierz na pewien czas na pokład samolotu. Kiedy wylądujesz i porównasz ich odczyty, zegar z samolotu będzie pokazywał godzinę nieco wcześniejszą niż ten ziemski. Gdyby zaś samolot zbliżył się do prędkości światła, umieszczony na nim zegar pokazywałby godzinę znacznie wcześniejszą niż ziemski. Gdyby ktoś spędził w takim samolocie, powiedzmy, rok, na planecie upłynęłoby wiele lat. (Fizycy nazywają to dylatacją czasu).

Choć to niesamowicie fajna sprawa, to pewnie też nieco rozczarowująca. Ostatecznie mówimy tu o podróży do przodu. Jedyna różnica między takim rodzajem podróżowania w czasie a tym, co robimy my wszyscy, po prostu żyjąc, jest taka, że człowiek w samolocie porusza się w czasie wyraźnie wolniej niż zazwyczaj. A jednak większość (choć nie wszystkie!) naszych fantazji o podróżach w czasie dotyczy podróżowania wstecz. Czy to jest możliwe?

Istnieje dobrze znana argumentacja, że to niemożliwe – nie tylko wobec teorii fizycznych czy naszych ograniczeń technologicznych, ale co do zasady. Mowa o tak zwanym paradoksie dziadka. Gdybym

mógł cofnąć się w czasie, mógłbym zabić mojego dziadka. Ale nie mógłbym zabić dziadka, bo gdybym go zabił, nigdy bym się nie urodził, a więc nigdy nie zabiłbym dziadka. Dlatego nie można podróżować w czasie wstecz.

Dobrze, ale w tym argumencie jest kilka założeń, które moim zdaniem wcale nie muszą być prawdziwe. Może mógłbym podróżować wstecz w czasie, ale tylko dopóki nie robiłbym niczego, co prowadzi do paradoksów. Może czas ma rozgałęzioną strukturę, więc jeśli cofnę się w czasie i zabiję mojego dziadka, to zapobiegnę narodzinom jakiejś wersji mnie na tej gałęzi czasu, ale nie tej wersji mnie, która zabija dziadka. A może czas ma strukturę kołową, więc kiedy cofnę się w nim i zabiję dziadka, uniemożliwię ponowny obrót, na którym urodziłbym się ponownie, ale już nie ten, na którym raz się to już zdarzyło. Czy coś takiego.

Jest jeszcze inne pytanie, które padło przy stoliku „Spytaj filozofa". Facet, który je zadał, myślał o podróży wstecz w czasie. Porozmawialiśmy chwilę, omówiliśmy paradoks dziadka. Potem zapytałem, dlaczego w ogóle chciałby podróżować wstecz w czasie. Podał kilka dobrze znanych powodów: naprawianie popełnionych błędów, ponowne przeżycie doświadczeń, których nie umiał docenić za pierwszym razem. A co z podróżą w przyszłość? Czemu praktycznemu mogłaby ona służyć? Odpowiedź gościa naprawdę skłania do myślenia: ktoś, kto podróżowałby w przyszłość, mniej niż inni przejmowałby się ulotnymi wydarzeniami dnia codziennego. Im większej połaci czasu mogłeś osobiście doświadczyć, tym szersza twoja perspektywa i tym mniej jesteś związany z konkretną chwilą. (Ostatecznie, czy coś takiego właśnie nie dzieje się wraz ze starzeniem się, gdy nie ma dylatacji czasowej? Czy to zły opis tego, co starzenie się robi z naszym stosunkiem do czasu?) Jak sugerował

tamten rozmówca, osoba podróżująca w przyszłość w czasie byłaby bardzo przydatna przy podejmowaniu przez nas decyzji politycznych.

To zaskakująco przekonujący argument na rzecz gerontokracji. Nawet jeśli nie odpowiadamy albo nie możemy odpowiedzieć na pytania o możliwość podróżowania w przeszłość, to i tak warto pociągnąć ten wątek. Pytania filozoficzne mają to do siebie, że niekiedy łączą się z sobą.

Czy ludzie są z natury dobrzy, czy źli?

Jedno i drugie po trochu. Ludzie rodzą się z predyspozycją do robienia wielu dobrych rzeczy. Filozof Mencjusz każe nam wyobrazić sobie stojące na brzegu studni dziecko, które zaraz do niej wpadnie. Jego zdaniem większość ludzi bez zastanowienia pobiegłaby uratować dziecko. Aby nie pobiec do tego dziecka, trzeba by wcześniej zdusić w sobie ten impuls (chyba że jest się urodzonym psychopatą). Możecie sami wymyślić przykłady świadczące o mniej lub bardziej powszechnych (a zatem prawdopodobnie wrodzonych) dobrych skłonnościach, jakie mają ludzie – pocieszanie płaczących, dbanie o potomstwo, różnoraka współpraca, która czyni możliwym życie społeczne.

Ludzie rodzą się również z predyspozycją do robienia wielu rzeczy złych. Tworzymy mniej lub bardziej arbitralne grupy – pomyślcie o niekończących się różnicach doktrynalnych między rozmaitymi odłamami chrześcijaństwa – i stajemy się chłodni lub okrutni wobec tych, którzy nie należą do naszej grupy. Bardziej troszczymy się o ludzi atrakcyjnych, o ludzi podobnych do nas, o ludzi żyjących bliżej nas w przestrzeni i czasie[8]. (Polityka ekologiczna wyglądałaby nieco inaczej, gdyby w jej sprawie dziś mogli mieć coś do powiedzenia ludzie, którzy urodzą się za trzydzieści lat). Nie

poruszają nas statystycznie ujęte opisy cierpień na wielką skalę. Kierując się uprzedzeniami, faworyzujemy istniejące (i często niesprawiedliwe) struktury i konwencje społeczne. Platon prosi nas, byśmy wyobrazili sobie, co zrobilibyśmy, gdybyśmy mieli mityczny pierścień Gygesa, który dawał właścicielowi niewidzialność. Odpowiadając uczciwie, pewnie wspomnielibyście też o jakichś śliskich sprawkach – a to oznacza, że – jeśli jesteście uczciwi – są śliskie sprawki, których nie robicie tylko dlatego, że boicie się, iż nie ujdą wam na sucho.

Interpretuję to zagadnienie jako pytanie o wrodzone ludzkie skłonności – o to, co byśmy zrobili w rozmaitych okolicznościach. Można jednak rozumieć je jako pytanie o to, czy ludzie rodzą się i pozostają dobrzy, czy źli. Można to też rozumieć jako pytanie o ludzką naturę (cokolwiek by to miało znaczyć) albo o to, jacy ludzie są w głębi. Nie jestem pewien, czy te ostatnie pytania są w jakiś sposób ważniejsze. (Dlaczego w ogóle interesuje nas, czy ludzie są z natury dobrzy, czy źli?)

Warto się również zastanowić, dlaczego nasze wrodzone skłonności nieraz nie pasują do współczesnego życia. Po części jest tak dlatego, że wyewoluowały one pośród myśliwych i zbieraczy żyjących w małych grupach w warunkach skrajnego niedostatku – ludzi prowadzących zupełnie inne życie niż my. Preferowanie ludzi atrakcyjnych albo podobnych do nas mogło pomagać naszym prehistorycznym przodkom, ale dzisiaj ta skłonność czyni z nas jedynie palantów. Zagadnienie, czy ludzie są z natury dobrzy, czy źli, jest po części pytaniem o to, na ile okoliczności życia naszych przodków odpowiadają naszemu życiu. Im bardziej nasze współczesne życie różniłoby się od dawnego życia, tym bardziej

postrzegalibyśmy siebie jako z natury złych. Dobra strona byłaby taka, że powrót ludzkości do epoki kamienia też miałby swoje zalety.

Jeden z filozofów zadał odwiedzającemu nasz stolik pytanie o pierścień Gygesa. Gość odpowiedział: „Czyż niewidomych cały czas nie otaczają niewidzialni ludzie? A jednak udaje im się uniknąć okropnego traktowania, prawda?”. Cały czas myślę, jak ostra i owocna jest ta odpowiedź. Można rozważać potencjalne wpływy niewidzialności na ludzkie zachowanie, ale wcale nie trzeba tego robić – wystarczy spojrzeć na to, jak na różne sposoby nasze zachowania są widzialne i niewidzialne w prawdziwym świecie.

[8] „Dobrze – możecie zaprotestować – ale czy jest coś złego w tym, że bardziej nas obchodzą ludzie obok nas, a nie ci w odległych krajach?”. Filozof Peter Singer każe nam wyobrazić sobie, że mijamy dziecko tonące w płytkim stawie. Z łatwością moglibyśmy do niego wejść i uratować dziecko, ale wówczas zniszczylibyśmy sobie ubranie. Gdybyście nie zdecydowali się uratować dziecka z obawy o swoje ubranie, ludzie uznaliby was za potwory. Ale właściwie dlaczego? Naturalna odpowiedź jest taka, że jeśli możemy zrobić coś naprawdę dobrego (na przykład uratować życie dziecka), poświęcając coś o nieporównywalnie mniejszej wartości (na przykład ubranie), to powinniśmy to zrobić. Czy jednak trzymając się tej zasady, nie powinniśmy postępować zupełnie inaczej, niż postępujemy wobec ludzi w odległych częściach świata?

Co było pierwsze: myśl czy język?

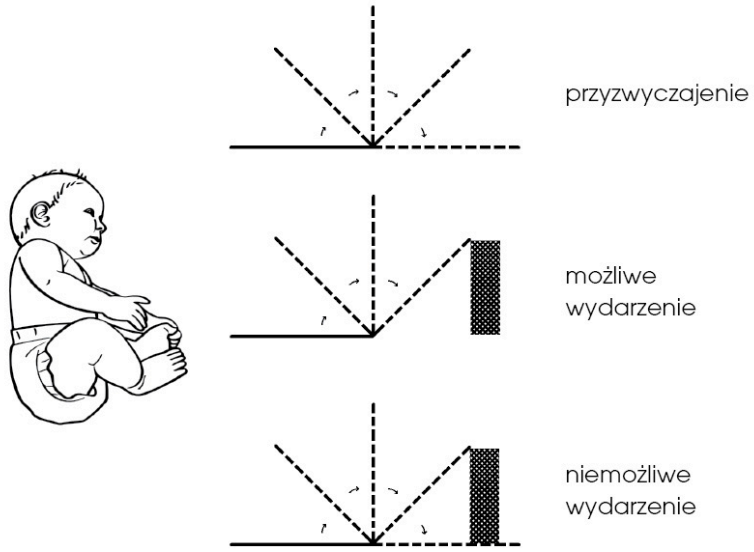
Myśl.

Jednym ze sposobów pozwalających się przekonać, że dzieci, które jeszcze nie mówią, mają myśli – to znaczy, że mają przekonania co do rzeczy – jest obserwowanie ich, gdy są zaskoczone. W pewnym klasycznym badaniu (zilustrowanym poniżej)[9] pokazano dzieciom szeroki most zwodzony. Widziały, jak most podnosi się i opada kilkakrotnie, pokonując całe 180 stopni, aż wreszcie przyzwyczaiły się do tego widoku. Potem, kiedy most leżał przed dzieckiem, eksperymentator stawiał klocek na drodze mostu.

Jedna grupa dzieci oglądała potem „zdarzenie możliwe": most poruszał się, aż zatrzymał się na klocku. Kiedy docierał do klocka (którego dziecko już wówczas nie widziało), zatrzymywał się i wracał w stronę dziecka. Ostatecznie most nie mógł przejść przez klocek.

Inna grupa dzieci obserwowała „zdarzenie niemożliwe": most poruszał się i docierał do klocka. Wtedy eksperymentator zabierał klocek (tak, by dziecko tego nie widziało) i most pokonywał pełne 180 stopni. Klocek zniknął! Żeby było jeszcze dziwniej, gdy most wracał, eksperymentator umieszczał klocek na pierwotnym miejscu. Klocek w magiczny sposób powrócił!

Eksperyment z mostem zwodzonym



Kluczowa informacja: dzieci wpatrywały się w zdarzenie niemożliwe średnio kilka sekund dłużej niż w możliwe. Najbardziej naturalna interpretacja jest taka, że dzieci się spodziewały, iż klocek będzie istniał nawet wtedy, gdy zostanie zasłonięty przez most, a później to oczekiwanie się nie spełniało. Ta interpretacja potwierdzona jest przez wiele wariacji owego eksperymentu, w których wykorzystywano inne zdarzenia niemożliwe i inne wskaźniki zaskoczenia (rytm serca, ssanie, uśmiech), badając dzieci mające nawet dwa i pół miesiąca (sic!). Tak czy inaczej, oczekiwania są rodzajem przekonania, więc dzieci, które ani nie mówią, ani nie rozumieją ludzkiego języka, mają już przekonania.

To samo można by zaobserwować na naszych zwierzęcych przyjaciołach. (Dysponują oni mniej lub bardziej zaawansowanym systemem komunikacji, ale nie mają języka, który zbliżałby się do ludzkiego pod względem siły ekspresji i złożoności gramatycznej).

Mój pies żywi całe mnóstwo przekonań. Kiedy na przykład moja partnerka zabiera go na spacer, a mnie nie ma, gdy wracają, pies biega po mieszkaniu, najwyraźniej szukając mnie. Najbardziej oczywiste wyjaśnienie tego zachowania jest takie, że spodziewa się zastać mnie w domu po powrocie. Ma też różne inne oczekiwania, które ujawniają się w podobny sposób: to, co się dzieje, gdy mówię „przysmak", gdy nakładam mu jedzenie albo gdy idziemy w stronę parku. Dobry z niego pies, ale sądzę, że pod tym względem nie jest ani trochę wyjątkowy.

> Ale czy naprawdę są to przekonania? Czy nie są to raczej jakieś wzorce zachowania?

Krótka odpowiedź jest taka, że założenie, iż dzieci i psy mają przekonania, pozwala nam wyjaśniać całe mnóstwo dziecięcych i psich przekonań w sposób trafny i wystarczający. Moje przekonanie, że dzieci i psy mają przekonania, opiera się więc na tej samej podstawie, co wszystkie inne moje przekonania, które pozwalają nam przewidywać i wyjaśniać wiele innych rzeczy – czyli na całkiem dobrej.

Ale nawet jeśli dzieci i psy mają jakieś przekonania nieoparte na języku, to dotyczą one raczej rzeczy dość nudnych – zwykle tego, co mogą bezpośrednio obserwować. Przekonania dojrzałe są inne. Mogą sięgać w odległą przeszłość oraz poza to, co widzimy i czego możemy dotknąć. Jestem na przykład przekonany, że Platon napisał *Państwo*, że elektrony mają ładunek ujemny i że pierwiastek sześcienny z 27 wynosi 3. Trudno (choć może nie jest to niemożliwe) wyobrazić sobie, aby ktoś nabył jedno z tych przekonań bez pośrednictwa języka. To język pozwala nam odnosić się do ludzi,

a także cząstek elementarnych, funkcji matematycznych i innych rzeczy, których nie postrzegamy. Poza językiem jest to bardzo trudne.

Myślę, że to sprawa niebagatelna. W filozofii docieramy nieraz do ściany – do granic tego, o czym możemy pomyśleć. Kiedy naprawdę walimy głową w mur, a kiedy jedynie przez pewien czas nie potrafimy jasno myśleć? Tego nie wiem, ale odpowiedź musi mieć coś wspólnego z tym, w jaki sposób język pozwala nam – albo nie pozwala – sformułować te nowe myśli.

[9] Renee Baillargeon, Elizabeth Spelke, Stanley Wasserman, *Object Permanence in Five-Month-Old Infants*, „Cognition" 20, no. 3 (1985).

Na ile wiemy, co jest dla nas dobre?

Pod paroma względami jesteśmy ekspertami w sprawie nas samych. Jestem jedną z nielicznych osób, które znają numer mojego ubezpieczenia społecznego, wiedzą, ile mam pieniędzy na koncie, czy jestem głodny, co jadłem rano na śniadanie i jakie mam plany na dziś. Jeśli nie liczyć Google'a i wszystkich, którym sprzedał on moje dane osobowe, jestem właściwie cały czas największym autorytetem w kwestii mojej lokalizacji. Ta ostatnia informacja nie jest całkiem bezużyteczna. Ma na przykład kluczowe znaczenie dla ustalenia, gdzie zjem dziś lunch… i dla innych rzeczy. Pod wieloma względami jesteśmy więc ekspertami w kwestii tego, co jest dla nas dobre. Pod pewnymi względami jesteśmy też ekspertami w sprawie tego, co jest dobre dla ludzi takich jak my. Jeśli z jakichś dyskusji wykluczy się określone grupy demograficzne, straci się wgląd w problemy i punkt widzenia tych grup. Dla przykładu: jeden z powodów, dla których szczególnie często błędnie diagnozuje się choroby przebiegające inaczej u kobiet, jest taki, że na przestrzeni dziejów badania medyczne przeprowadzali głównie mężczyźni, badając również raczej mężczyzn. Jeśli chce się wiedzieć, co jest dobre dla danej grupy demograficznej (albo dla większej grupy, do której ta należy),

przynajmniej od czasu do czasu powinno się spytać o to jej członków.

Jednocześnie psychologowie i ekonomiści behawioralni dostarczyli w ostatnich dziesięcioleciach bardzo wielu dowodów na to, że nasze poczucie tego, co dla nas dobre, a co złe, podatne jest na mnóstwo zaburzeń. Kupujemy rzeczy, gdy nam się powie, że są na wyprzedaży, choć nie kupilibyśmy ich za pełną cenę, nawet gdyby była taka sama jak obniżona; podejmujemy inne decyzje w takich samych okolicznościach zależnie od tego, czy się to sformułuje w kategorii potencjalnych zysków, czy ryzyka; robimy rzeczy, których nie chcemy robić, tylko dlatego, że już wcześniej za nie zapłaciliśmy; wydajemy pieniądze, płacąc kartą kredytową, choć nie wydalibyśmy ich, płacąc gotówką. Niekiedy też wyraźnie mylimy się nie tylko w ocenie tego, co jest dobre dla nas samych, ale również tego, co jest dobre dla ludzi o tym samym jak nasz statusie społecznym. Karol Marks nazywał to fałszywą świadomością. Być może średniowieczni chłopi naprawdę wierzyli, że cisi posiądą ziemię; najpewniej jednak wierzyli w to głównie dlatego, że ich panom wygodnie było utrzymywać taki pogląd w mocy. Na przestrzeni dziejów obserwowaliśmy działalność wstrząsająco wielu czarnoskórych obrońców kolonializmu w Afryce, jak również transatlantyckiego handlu niewolnikami. Jak wskazuje Thomas Frank w *Co z tym Kansas?* – wyborcy często głosują wbrew swoim interesom ekonomicznym, kierując się (nierzadko w sposób emocjonalny) kwestiami dotyczącymi wojen kulturowych. Generalnie ludzie często bardzo mylą się w sprawie tego, jak istniejący ład społeczny oddziałuje na ich grupę, zwłaszcza jeśli utrzymywanie takiego błędu leży w interesie zamożnych.

Dokąd to nas prowadzi? Niespecjalnie pomocne byłoby stwierdzenie: „Czasem dokładnie wiemy, co jest dla nas dobre, a czasem nie”. Szukając dokładniejszych informacji o różnicy między tym, co wydaje nam się dla nas dobre, a tym, co faktycznie jest dla nas dobre, trzeba by poczytać trochę o ekonomii behawioralnej. Ale co z tym, na ile dobrze wiemy, co jest dobre dla ludzi o tej samej pozycji społecznej jak nasza? Kiedy ludzie należący do jakiejś grupy społecznej mają dokładny, niedostępny dla innych, wgląd w swoją sytuację, a kiedy są więźniami fałszywej świadomości? Nie mam żadnej uniwersalnej odpowiedzi na to pytanie, ale generalnie samo szukanie takich wglądów, kiedy to tylko możliwe, jest dobrą strategią. Jeśli nie wciąga się członków jakiejś grupy społecznej w dyskusję o tym, co dla niej złe, a co dobre (albo co byłoby złe czy dobre dla większych społeczności, których ta grupa jest częścią), przegapia się całkowicie ich punkt widzenia.

Wśród odwiedzających nasz stolik była dorosła kobieta z upośledzeniem intelektualnym, która przyszła ze swoją opiekunką. Przez chwilę szperała w misce z pytaniami filozoficznymi, po czym wyciągnęła karteczkę z pytaniem: „Jaki był najszczęśliwszy dzień twojego życia?”. Porozmawialiśmy chwilę o wielkich uroczystościach, o związku między poczuciem szczęścia a wyjątkowością, a także o tym, dlaczego w większości naszych najszczęśliwszych chwil w życiu uczestniczą inni ludzie. Było to dla mnie wspaniałe, ale też całkiem nowe doświadczenie. Ludzie sądzą czasem, że filozofia jest zajęciem wyłącznie dla dobrze wykształconych myślicieli – czymś poza zasięgiem przeciętnego człowieka. To przekonanie fałszywe, a w dodatku niebezpieczne. Jeśli tylko możemy poddawać własne doświadczenia refleksji, możemy też uprawiać filozofię.

Czy istnieje życie po śmierci?

Nie. Dosłownie każda minuta świadomego życia przynosi nam dowody na to, że nasze doświadczenia, nasze życie wewnętrzne, wszystko, co się dzieje w naszych umysłach, zależy od tego, co się dzieje z naszym ciałem. W miarę szybkich postępów neuronauki zyskujemy coraz więcej szczegółowych danych prowadzących do tej samej konkluzji: wszystkie procesy zachodzące w twoim umyśle ustałyby, gdyby nie poprawne funkcjonowanie jakiejś części twojego układu nerwowego. Jak mówią filozofowie: to, co umysłowe, nakłada się na to, co fizyczne. Nic nie może się zmienić w umyśle bez zmiany w ciele[10]. Kiedy więc twoje ciało zostanie zniszczone, nie będzie już niczego, na co twój umysł mógłby się nakładać[11]. Nie będziesz miał żadnego umysłu godnego tego miana.

Oczywiście ludzie mówią: „Będziesz żyć we wspomnieniach innych" albo „Twoja energia będzie na zawsze trwać w świecie". Takie słowa mogą być pocieszające, ale nie mogą stanowić zadowalającego substytutu nieśmiertelności.

To smutne. Jednak jest jeszcze pokrewne zjawisko – interesujące i zarazem dające nadzieję. Kiedy ludzie zaczynają się zastanawiać nad własną śmiertelnością, często zmieniają swoje priorytety – niekiedy w zaskakujący sposób. Raper Nas mówi nam: „Życie to

suka, a potem umierasz. Zrób sobie odlot. Zaraz cię śmierć zabiera". Filozof i psycholog Karl Jaspers mówi, że powinniśmy się skupić na doświadczaniu rzeczy wiecznych. Średniowieczni chrześcijanie mówią nam (a niby co innego?), że powinniśmy być lepszymi średniowiecznymi chrześcijanami. Szekspir w sonecie 73 mówi nam, że powinniśmy się stać lepszymi kochankami. Ashley Madison, serwis randkowy dla ludzi w związkach małżeńskich, mówi nam: „Życie jest krótkie. Miej romans".

Wszystkie te osoby wyciągają zupełnie inne praktyczne wnioski z własnej śmiertelności. Myślę jednak, że większość z nich coś łączy. Starają się znaleźć drugą najlepszą rzecz – celują w coś, co wydaje się dobre w sposób podobny do tego, jak dobre byłoby życie wieczne (czy w każdym razie znacznie dłuższe od faktycznego). Nie wiem, czy ktoś z nich ma rację, ale najwyraźniej zastanawianie się nad własną śmiertelnością zdecydowanie zmienia naszą hierarchię wartości. Jak to ujął filozof Steven Luper: „Rozmyślanie z niepokojem o śmierci jest innym sposobem wyrażania umiłowania życia".

[10] Szybka dygresja: to nie do końca prawda. Wyobraźmy sobie, że mam średnio zaawansowaną demencję, ale nadal dobrze sobie radzę we własnym domu: mogę gotować, robić pranie i tak dalej. Dostrzegając to, rodzina robi wszystko, bym pozostał w swoim domu. Gdybym jednak przeniósł się gdzie indziej, natychmiast straciłbym wszystkie te umiejętności. W tym cały problem: pamiętam różne rzeczy, jeśli jestem w przyjaznym środowisku, a nie pamiętałbym ich, gdybym się znalazł w innym, chociaż w moim ciele przy okazji takiej przeprowadzki nic by się nie zmieniło. Innymi słowy, moje stany umysłowe nakładają się nie tylko na stan mojego ciała, ale również na moje fizyczne otoczenie. W tym znaczeniu mój umysł może się nieraz „rozszerzać" na moje otoczenie, jak to czasem ujmują filozofowie. Uważam tę myśl za bardzo inspirującą, lecz nie zmienia ona w żaden sposób tego, co chcę powiedzieć o życiu po śmierci.

[11] Dobra, jeszcze jedna dygresja: załóżmy, że czuję ból w udzie i myślę: „O nie, to na pewno artretyzm uda!”. Idę do lekarza, a ten informuje mnie, że artretyzm dotyka stawów i nie może pojawić się w udzie. Wyobraźmy sobie jednak, że żyję w świecie równoległym, gdzie całe moje życie wygląda dokładnie tak samo, z tym wyjątkiem, że lekarze używają słowa „artretyzm” nie tylko na określenie stanów zapalnych stawów, ale również ścięgien. Raz jeszcze myślę: „Mam artretyzm uda”. I tym razem mam rację! Cała historia mojego życia, jak również wszystkie wewnętrzne stany mojego ciała, nie zmieniły się. Zmieniło się wszakże znaczenie mojej koncepcji artretyzmu. Innymi słowy, moje myśli nakładają się nie tylko na moje ciało, ale również na społeczność ekspertów, których terminologia decyduje o tym, co znaczą moje myśli. Filozofowie nazywają to „dyferencjałem semantycznym”. Raz jeszcze: bardzo to ciekawe, lecz nie powinno nikogo nastrajać optymistycznie w kwestii perspektyw życia po śmierci.

Czy nauka i religia są z sobą zgodne?

W istocie mamy tu dwa pytania, chociaż w konkretnych przypadkach może być trudno je rozdzielić. Pytanie logiczne dotyczy tego, czy przekonania naukowe i religijne są logicznie zbieżne, czy przeciwstawne albo dodają sobie czy ujmują prawdziwości. Pytanie praktyczne jest takie, czy praktyki religijne jednostki albo społeczności wspierają, czy utrudniają praktykę naukową.

Odpowiedź na oba pytania brzmi: wszystkie z powyższych. Logicznie rzecz biorąc, jeśli jakikolwiek zestaw przekonań naukowych jest spójny i jakikolwiek zestaw przekonań religijnych jest spójny, a oba wyrażone są w odmiennej terminologii, to połączenie tych zestawów również będzie spójne[12]. Jeśli więc, na przykład, moje przekonania religijne odnoszą się jedynie do sfery moralnej i nadprzyrodzonej, a moje przekonania naukowe w ogóle nie odnoszą się do tych sfer, oba zestawy przekonań zaś są wewnętrznie spójne, to moje przekonania religijne i naukowe wzięte razem także zachowują spójność. Kiedy biolog Stephen Jay Gould mówił o „nienakładających się magisteriach" nauki i religii, miał na myśli właśnie coś takiego. Nie wątpię, że przekonania religijne niektórych ludzi są właśnie takie, a przynajmniej że niektórzy ludzie starają się mieć takie właśnie przekonania religijne. Możemy też jednak znaleźć

wiele historycznych przykładów przekonań religijnych, które albo zostały później obalone przez naukę, albo weszły w konflikt z nauką swojego czasu. Szybkie przekartkowanie książki A.D. White'a *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* pokazuje, że w różnych momentach dziejów ludziom podawano religijne uzasadnienia przekonania, że po drugiej stronie globu nie ma ludzi, że Ziemia (a konkretnie Jerozolima) stanowi centrum wszechświata, że każdy gatunek został stworzony osobno, że woda pokrywa zaledwie jedną siódmą powierzchni planety, że świat liczy niespełna sześć tysięcy lat i że występowanie skamielin jest wynikiem biblijnego potopu.

Nieco trudniej odpowiedzieć na pytanie, czy przekonania naukowe i religijne, jeśli są spójne, przydają sobie nawzajem, czy ujmują prawdziwości. Z jednej strony, kiedy astronom Johannes Kepler przekonał się, że inne planety w Układzie Słonecznym są takie same jak Ziemia i że krążą wokół nich ich księżyce, doszedł do wniosku – głównie z powodów religijnych – że muszą one być zamieszkane. Chociaż dzisiaj ludzie pogodzili się już z faktem, że wszystkie zaobserwowane przez nas planety nie mają niczego na kształt zróżnicowanego życia ziemskiego, to wniosek Keplera sugeruje, iż niektóre przekonania religijne stoją w sprzeczności z przekonaniem o tym, że wszechświat jest w znacznej mierze pozbawiony życia. Z drugiej strony przekonania religijne i naukowe niekiedy nawzajem się wzmacniają. W stuleciu przed Newtonem wielu naukowców uważało, że jedynym akceptowalnym sposobem wyjaśniania procesów fizycznych jest nawiązywanie do kategorii mechaniki – że każdy ruch można ostatecznie wytłumaczyć, odwołując się do (niekiedy mikroskopijnych) kół zębatych, bloczków linowych i śrub popychających lub ciągnących się nawzajem. Filozofia

mechanistyczna, jak ją nazywano, była tak popularna między innymi dlatego, że doskonale współbrzmiała z teologicznym poglądem, iż Bóg zaprojektował maszynę świata, nakręcił ją i pozwolił jej działać. W naszych czasach psychologowie odkryli naukowe dowody wspierające niektóre elementy nauczania buddyjskiego dotyczące medytacji i uważności. (Choć dyskusyjne jest już samo nazywanie buddyzmu religią). Mówiąc w skrócie, nauka i religia mogą być logicznie zupełnie niezgodne lub całkiem zgodne, możliwe są też różne warianty pośrednie w zależności od tego, o jakiej nauce i o jakiej religii mówimy.

Co do tego, na ile nauka i religia są praktycznie – a nie tylko logicznie – zgodne, istniało wielu naukowców, których działalność naukowa była motywowana religijnie. U pierwszych nowożytnych lekarzy i przedstawicieli „magii naturalnej", takich jak Paracelsus, elementy empiryczne i ezoteryczne trudno nieraz rozdzielić. Naukowcy teiści nieraz myśleli o swoich badaniach jako elemencie teologii naturalnej, poznawaniu umysłu Boga poprzez badanie naturalnego porządku rzeczy. Możemy jednak również wskazać ludzi, których religia odwiodła od praktykowania nauki, poczynając od Blaise'a Pascala, który po nawróceniu porzucił wspaniałą karierę naukową i matematyczną, a kończąc na wszystkich ludziach, którzy mogliby zostać naukowcami, gdyby nie wystawiono ich na antynaukową propagandę religijną. W wymiarze społecznym możemy odnaleźć podobne przypadki. Socjolog Robert Merton dowodził, że nowoczesna nauka eksperymentalna powstała w Anglii po części za sprawą kultury protestanckiej, a heliocentryzm stał się popularny w krajach niekatolickich częściowo dlatego, że jego przyjęcie pozwalało oskarżać Kościół katolicki o podłe potraktowanie Galileusza. Nietrudno wszakże znaleźć przykłady instytucji religijnych

i utrzymujących się religijnych przekonań, które hamowały badania naukowe; przychodzi tu na myśl choćby aktualna sytuacja dotycząca badań nad komórkami macierzystymi w Stanach Zjednoczonych.

Oczywiście możecie też chcieć wiedzieć nie tyle, czy jakaś historyczna nauka jest zgodna z jakąś religią, ile raczej, czy najlepsze dokonania nauki są zgodne z jakąkolwiek religią, którą chcielibyście wyznawać. Nie potrafię wam na to odpowiedzieć między innymi dlatego, że nie wiem wystarczająco dużo o nauce i że nie jestem wami. Ale wygląda na to, że to dobry moment, by zapytać, dlaczego chcecie mieć jakąś religię, jeśli naprawdę chcecie.

[12] Jeśli potrzebujecie dowodu, wpiszcie sobie w Google'a „twierdzenie Craiga".

Czy istnieje prawda obiektywna?

Kiedy ludzie pytają o istnienie prawdy obiektywnej, mogą mieć na myśli kilka rzeczy. Czasem pytają nie tyle o prawdę, ile o nasze przekonania – czy jest możliwa absolutna zgodność naszych przekonań, czy też zawsze są one jakoś skażone naszą pozycją społeczną lub historią życiową. Niekiedy jednak pytają o prawdę jako taką. Na przykład o to, czy coś może być prawdziwe i kropka, czy raczej prawda jest zawsze uzależniona od danej osoby, kultury, systemu przekonań i innych tego typu rzeczy. Mogą również pytać o to, czy istnieją prawdy niezależne od umysłu – czy za prawdziwość jakiegoś przekonania lub twierdzenia zawsze po części odpowiada to, jak ludzie myślą o danej rzeczy lub jak do niej podchodzą. Rozważmy te pytania po kolei.

Nie wiem, czy istnieje jakakolwiek sprawa, co do której panuje powszechna zgoda, ale nie wiem też, czy ma to jakiekolwiek znaczenie. Jeżeli jest ktoś, kto uważa, że 1 + 1 = 3, to czy zmienia to cokolwiek w kwestii tego, co ja powinienem myśleć lub robić? (Jest poważniejszy problem pokrewny nazywany niekiedy przez filozofów problemem niepokoju genealogicznego. Jeśli zdasz sobie sprawę, że – powiedzmy – jesteś liberałem albo wierzysz, iż Słońce znajduje się w centrum Układu Słonecznego, tylko dlatego, że żyjesz

w danym miejscu i czasie, a nie na podstawie samodzielnej analizy istniejących dowodów, to takie spostrzeżenie może istotnie zachwiać twoimi przekonaniami. Problem jednak nie w tym, że są ludzie, którzy się z tobą nie zgadzają; problem w tym, że wiele twoich przekonań opiera się na powodach, które nie mają nic wspólnego z prawdziwością samych tych
przekonań).

Czy wszystkie moje przekonania są skażone przez moje warunki życiowe, to też niełatwe pytanie. Oto kilka przykładów takich skażeń:

- Osoba ma jakiś interes w tym, czy dany pogląd okaże się prawdziwy, czy fałszywy.
- Pogląd kształtuje się pod wpływem emocji.
- Pogląd powstał na podstawie dowodów, których inni rozsądni ludzie mogliby nie przyjąć.
- Nie mamy w ogóle do czynienia z poglądem, tylko z emocją albo innym rodzajem nastawienia.

Jeśli się o tym pomyśli, można jednak w każdym z powyższych kontekstów podać przykłady przekonań, które są mniej lub bardziej (jeśli nie całkowicie) wolne od skażeń lub obiektywne. Ale i tym razem sądzę, że znaleźć tu można ciekawsze pytanie. Dlaczego mielibyśmy cenić któryś z tych rodzajów obiektywności i pod jakimi warunkami? Dla przykładu: czasem chcemy się skonsultować z jakimś bezstronnym sędzią, kimś, kto nie jest zaangażowany w daną sprawę. Niekiedy wszakże ludzie osobiście zaangażowani w jakąś sprawę rozumieją ją najlepiej. (Mam na myśli choćby rynek prognostyczny). Czemu raz wybierać jedno, a raz drugie?

W kwestii tego, czy coś jest prawdziwe i kropka, czy jednak zawsze prawda ma charakter relatywny – dobrze jest pomyśleć o rzeczach mniej lub bardziej bezdyskusyjnie relatywnych oraz o tym, dlaczego uznajemy je za relatywne. Pojęcie lewej i prawej strony oraz pora dnia to rzeczy bezsprzecznie relatywne (zależne odpowiednio od perspektywy i strefy czasowej). Możemy się przekonać, że to rzeczy względne, choćby dlatego, że wyjaśnia to istniejące różnice zdań. Kiedy mówię (na Brooklynie), że jest pierwsza po południu, a mój brat (w Kalifornii) mówi, że nie jest wcale pierwsza po południu, tylko dziesiąta rano, to ktoś niemający pojęcia o istnieniu stref czasowych mógłby pomyśleć, że się spieramy. Tymczasem, wbrew pozorom, zgadzamy się całkowicie. To relatywność stoi za naszą zgodą. Inny, trudniejszy rodzaj relatywności można odnaleźć w teorii względności Einsteina. Jest ona konsekwencją spostrzeżenia, że równoczesność to rzecz względna; dwa wydarzenia mogą nastąpić równocześnie w jednym układzie odniesienia, ale w różnych momentach wedle innego układu. Wiemy, że równoczesność jest czymś względnym, ponieważ wynika to z teorii względności, a na potwierdzenie prawdziwości tej teorii mamy całe mnóstwo dowodów[13]. Dzięki temu teoria ta pozwala wysnuwać nowe, nieraz zaskakujące przewidywania co do wyników różnych obserwacji i eksperymentów, a przewidywania te (z pewnymi ograniczeniami) będą się okazywać
prawdziwe.

Są więc dwa sposoby pozwalające stwierdzić, czy coś jest relatywne: albo na mocy obserwacji faktycznej niezgodności, albo na mocy empirycznych dowodów na rzecz teorii względności. Żadna z tych podstaw nie pozwala nam jednak stwierdzić, że prawda jest rzeczą względną. Jeśli jedna osoba mówi, że taka a taka rzecz jest

prawdą, a druga, że taka a taka rzecz nie jest prawdą, nie zgadzają się one. Nie znam żadnej teorii, która pozwoliłaby wysuwać liczne, skuteczne, nowatorskie i zaskakujące przewidywania, równocześnie zakładając, że prawda jest relatywna. O ile mi wiadomo, nie mamy więc powodu sądzić, że prawda jest względna.

A co z przekonaniem, że prawda zależna jest od umysłu, że to, czy coś jest prawdziwe, zawsze zależy od tego, jak myślimy i działamy? Z pewnością są pewne prawdy zależne od umysłu. Najbardziej oczywiste przykłady to prawdy dotyczące tego, co myślimy i robimy: że lubię filozofię, że rano zabrałem psa na spacer i tak dalej. Nieco ciekawsze przykłady można by określić mianem społecznych albo artefaktowych – czy coś jest krzesłem, banknotem, przyciskiem do papieru lub biblioteką, zależy w dużym stopniu od tego, jak ludzie o tym myślą i jak się do tego odnoszą. Być może gros tego, czym się martwimy przez większość czasu, jest zależne od naszych umysłów. Być może część rzeczy, które nie są w sposób oczywisty zależne od umysłu, w istocie od niego zależy – na przykład fakty dotyczące moralności, płci, rasy, koloru albo czasu. Pytanie jednak brzmi, czy każda prawda
jest tego rodzaju.

Myślę, że nie. Jeśli prawda zależna jest od umysłu, to żadne prawdy nie istniałyby, gdyby nie było umysłów albo gdybyśmy działali zupełnie inaczej niż obecnie. Gdyby zatem od umysłu zależała prawda, że, powiedzmy, woda zamarza w temperaturze zera stopni Celsjusza (przy ciśnieniu jednej atmosfery), to przy zupełnie innym zachowaniu i myśleniu ludzi, albo gdyby w ogóle nie było ludzi, woda zamarzałaby w innej temperaturze. Oczywiście samo słowo „woda” mogłoby znaczyć coś innego (lub w ogóle nic nie znaczyć) albo można by używać innych jednostek temperatury. Ale

nie w tym rzecz. Woda zamarzała w temperaturze zera stopni, nim słowo „woda” zaczęło oznaczać wodę, nim zaczęliśmy używać skali Celsjusza do pomiaru temperatury i nim na świecie pojawił się pierwszy człowiek. (Jeśli nie wierzycie, przyjrzyjcie się pokrywom lodowcowym). Jest więc co najmniej jedna prawda niezależna od umysłu. Z pewnością sami potraficie podać
inne przykłady.

Mówiąc w skrócie: jeśli jakakolwiek z tych rzeczy jest tym, co nazywamy „prawdą obiektywną”, to nie musimy już (ja nie muszę) się martwić, czy istnieją prawdy obiektywne. Nie rozwiązaliśmy wszakże całkiem tej sprawy. Pytania, które ludzie formułują w odniesieniu do prawdy obiektywnej, są blisko spokrewnione z wieloma nadal otwartymi problemami filozoficznymi: z kwestią niepokoju genealogicznego; z tym, kiedy i dlaczego powinniśmy cenić takie, a nie inne znaczenia obiektywności; z problemem, co nas przekonuje, że jakaś rzecz jest względna; z pytaniem, jak wiele naszych codziennych trosk zależy od naszych umysłów. Jeśli więc przyjdzie wam rozmawiać o prawdzie obiektywnej, sugeruję grzecznie, ale stanowczo, byście zmienili temat na którąkolwiek z tych o wiele pilniejszych spraw.

[13] Pomijam tu ciekawy problem z zakresu filozofii nauki, który – tak się składa – jest dobrym sposobem skonfrontowania naukowego oglądu świata ze zdrowym rozsądkiem. Przed Einsteinem większość ludzi sądziła, że równoczesność jest czymś absolutnym, nie zaś relatywnym. Co jednak właściwie ten naukowiec odkrył na temat równoczesności? Einstein mówi, że przekonaliśmy się, iż równoczesność jest względna wobec punktu odniesienia. Moglibyśmy wszakże powiedzieć, że Einstein odkrył, iż nie ma czegoś takiego jak równoczesność – że istnieje jedynie równoczesność względna. Moglibyśmy też powiedzieć, że Einstein odkrył istnienie tego innego zjawiska, czyli równoczesności względnej,

ale że dwie rzeczy nadal mogą być absolutnie równoczesne, jeśli tylko są relatywnie równoczesne w ramach określonego systemu odniesień. Czemu więc interpretujemy jego teorię w ten, a nie inny sposób? (To samo pytanie można by zadać w odniesieniu do dowolnego odkrycia naukowego, które każe nam zmienić lub zreinterpretować nasze zdroworozsądkowe przekonania). Mówiąc szczerze – nie mam pojęcia.

Czym jest szczęście?

Powiedzmy sobie jasno: różni ludzie mają różne wyobrażenia na temat „szczęścia”. Ja zamierzam potraktować to jako pytanie o subiektywny dobrostan – ogół czynników psychologicznych, które u danej osoby (być może częściowo) odpowiadają za to, jak udane wydaje się jej własne życie. Zwróćcie uwagę, że jeśli zadowolenie z życia jest po części kwestią tego, co jest poza naszym umysłem (na przykład szacunku kolegów i przyjaciół), to nie o takim szczęściu tutaj mówię. Zauważcie też, że za szczęście uznaję coś, co dzieje się w naszym umyśle, do czego sprowadza się albo w czym zawiera się nasz dobrostan, nie zaś to, co wywołuje dobrostan albo z nim koreluje. Może być tak, że wymienianie rzeczy, za które jesteśmy wdzięczni, czyni nas szczęśliwymi albo że posiadanie określonej liczby bliskich przyjaciół sprawia, że jesteśmy szczęśliwi. Jednak te czynniki same w sobie nie czynią niczyjego życia szczęśliwym. Zwróćcie również uwagę, że za szczęśliwą uważam osobę, która dysponuje psychologicznymi składnikami życia udanego dla niej samej. Godzilla może być szczęśliwa, pustosząc ulice Tokio, chociaż to, co czyni ją szczęśliwą, niezbyt dobrze sprawdza się w odniesieniu do mieszkańców miasta.

To wszystko nieco bardziej precyzuje pytanie, ale nie udziela na nie odpowiedzi. Aby się do tego przybliżyć, dobrze jest wyróżnić cztery teorie:

Teoria hedonistyczna: szczęście to przyjemność i brak cierpienia.

Teoria preferencji: szczęście to dostawanie tego, czego się chce.

Teoria satysfakcji życiowej: szczęście to bycie zadowolonym ze swojego życia.

Teoria stanu emocjonalnego: szczęście to zestaw emocji i dyspozycji emocjonalnych.

Nie mam w tej sprawie zdecydowanych poglądów, ale skłaniam się ku teorii hedonistycznej. Po pierwsze, wydaje się oczywiste, że jeśli moje życie jest przyjemniejsze niż twoje, a wszystkie inne czynniki są takie same, to moje życie jest dla mnie lepsze. Po drugie, teoria ta dobrze radzi sobie z zastrzeżeniami, które można wysuwać pod adresem pozostałych teorii.

Pewien problem z teorią preferencji polega na tym, że ludzie często chcą rzeczy, które wcale nie czynią ich życia lepszym. Może to wynikać z tego, że mylą się, oceniając prawdopodobny wpływ tych rzeczy na własne życie. („Myślałem, że poczuję się lepiej, jeśli wypiję piątą tego dnia filiżankę kawy, ale okazało się, że nie miałem racji"). Może tak być również dlatego, że nasze pragnienia mogą być modyfikowane przez czynniki z otoczenia, które nie mają nic wspólnego z tym, w jakim stopniu nasze życie jest udane – przez pragnienie dorównania sąsiadom, chęć posiadania nowych gadżetów, chociaż obecne są zupełnie w porządku, czy inne tak

zwane preferencje endogenne lub adaptacyjne[14]. Nawet zaś jeśli nasze preferencje nie podlegają żadnym pomyłkom, to niektóre z nich wyraźnie dotyczą dobrostanu innych ludzi. Chciałbym na przykład, aby poziom czytelnictwa w Kanadzie się poprawił, bo byłoby to dobre dla Kanadyjczyków, ale na mnie nie wpłynęłoby to w żadnym stopniu.

Problemy te nie dotyczą teorii hedonistycznej. Jeśli się mylę, oceniając potencjalne efekty jakiegoś przyjemnego doświadczenia, to i tak – gdy inne czynniki pozostają bez zmian – mam się lepiej dzięki temu przyjemnemu doświadczeniu. Jeśli zmanipulowano mnie lub wyćwiczono, abym nie tylko czegoś chciał, ale i czerpał z tego przyjemność – powiedzmy, przez wystawienie we wczesnym dzieciństwie na kontakt z pikantnym jedzeniem – to i tak, gdy inne czynniki pozostają bez zmian, jest mi lepiej, skoro mam w życiu taką przyjemność. Mogę też wybierać te preferencje, które mają wpływ na mój dobrostan, szukając pragnień, których zaspokojenie sprawia przyjemność.

Z teorią satysfakcji życiowej również jest kilka problemów. Ktoś może być bardziej usatysfakcjonowany swoim życiem niż ktoś inny nie dlatego, że sprawy lepiej się dla niego układają, ale dlatego, że ma naprawdę niewielkie oczekiwania. (Jeśli ktoś doświadcza co dzień tylko nudy, bólu i upokorzenia, ale uważa, że nie zasługuje na nic innego albo że na nic innego nie może liczyć, to może być bardzo usatysfakcjonowany swoim życiem, ale nie będzie wcale szczęśliwy). Trudno także na bieżąco śledzić wszystko, co nam się przydarza, więc satysfakcja z życia w danej chwili może być tylko kwestią pierwszego satysfakcjonującego doświadczenia, jakie przychodzi nam na myśl.

To również nie stanowi żadnego problemu dla hedonizmu. Nie można z zasady natychmiast uczynić swego życia mniej lub bardziej przyjemnym, po prostu zmieniając swoje oczekiwania. O ile twoje oczekiwania naprawdę wpływają na to, jak wiele przyjemności i cierpienia doświadczasz (na przykład jeśli narażasz się na rozczarowanie, będąc zbyt pewnym, że dostaniesz pracę, o którą się ubiegasz), o tyle nie jest nieprawdopodobne, że będziesz szczęśliwszy od kogoś prowadzącego bardzo podobne życie tylko dlatego, że oczekujesz innego obrotu spraw. Powtórzmy raz jeszcze: bycie usatysfakcjonowanym z życia wymaga bardzo skomplikowanych, wielopiętrowych osądów, które podlegają wielorakim zakłóceniom. To zaś, ile przyjemności i ile cierpienia doznajesz, nie jest kwestią twoich sądów; liczy się to, jak naprawdę układa się twoje życie, niezależnie od tego, co możesz o nim myśleć.

Na koniec wiele można też powiedzieć o teorii stanu emocjonalnego. Nie przedstawia ona szczęścia jako rzeczy nieprzekonująco zależnej od oczekiwań, od skomplikowanej ewaluacji całego życia, od potencjalnie nieracjonalnych preferencji ani od tego, czego chcemy dla innych ludzi. Trudno także podważać fakt, że życie z większą ilością pozytywnych emocji jest lepsze niż życie bez nich, jeśli wszystkie inne czynniki pozostają bez zmian. Problem z teorią stanu emocjonalnego polega na tym, że niektóre rzeczy polepszające nasze życie nie są wcale emocjami. Uderzenie się w palec u nogi może cię rozzłościć, ale sam ból nie jest przecież emocją. Przeżycie orgazmu może zbliżyć cię do twojego partnera, ale sam orgazm nie jest uczuciem bliskości, miłością ani niczym takim. Być może takie rzeczy w mniejszym stopniu niż emocje wpływają na twój dobrostan, ale w jakimś stopniu jednak wpływają.

Zwolennicy teorii stanu emocjonalnego często przywołują argument osób w głębokiej depresji, które są w stanie na pewien czas odwrócić własną uwagę od przygnębienia za pomocą przyjemnych albo silnie angażujących zajęć. Osoby takie mogą mieć wówczas przyjemne życie, ale trudno byłoby nazwać je szczęśliwymi. Po części się z tym zgadzam, przynajmniej w niektórych znaczeniach słowa „szczęśliwy". Myślę jednak, że mamy tendencję, by opisywać wszystko, co godne pożałowania albo niewłaściwe w czyimś życiu, jako „nieszczęście". Z pewnością jest coś godnego pożałowania u tych cierpiących na depresję ludzi, którzy odwracają od niej własną uwagę. Nie są oni tak szczęśliwi, jak mogliby być na dłuższą metę, gdyby bezpośrednio zmierzyli się ze swoją chorobą. Są oni również w niezwykle delikatnym położeniu: najdrobniejsze choćby zaburzenie całej serii dystraktorów sprawi, że depresja spadnie na nich z impetem. Ich szczęście ostatecznie się wyczerpie. Wszystko to jest spójne, gdy mówimy, że teraz zachowują oni skrajnie subiektywny dobrostan: że są szczęśliwi tylko w tym sensie.

Główny problem hedonizmu, którego jestem świadomy, to fakt, że najprawdopodobniej nie istnieje pojedyncze uczucie przyjemności i cierpienia. Spokojny spacer wśród zieleni, wrażenie bycia wypoczętym, dobry trening, nauczenie się czegoś ciekawego, zjedzenie pysznego posiłku, zabawny żart – to wszystko przyjemne doświadczenia, ale czy mają one naprawdę coś wspólnego? Nie jestem jednak pewny, na ile poważny to problem. Trudno w pełni opisać, co wszystkie przyjemne doświadczenia mają wspólnego, lecz mają z pewnością jedną dość oczywistą cechę wspólną – to, że wszystkie one są doświadczeniami przyjemnymi. Może jest tak, że przyjemność i cierpienie są wyjątkowo zróżnicowane; może różne rodzaje przyjemności są do pewnego stopnia nieporównywalne. (Jaki

byłby kurs wymiany zabawnych kalamburów na solidne drzemki?) Ale jeśli tak, to istnieją też różne rodzaje szczęścia.

Możemy też wysuwać zastrzeżenia pod adresem hedonizmu, opierając się na twierdzeniu, że to szczęście jest tym, na czym nam zależy, a przyjemność wydaje się w porównaniu z nim czymś małym i nieznaczącym, szczęście musi być więc czymś więcej niż przyjemność. Ale to zastrzeżenie utrzymuje się tylko wtedy, gdy mamy na myśli przyjemności małe i nieznaczące. Przyjemnie jest zakochać się bez pamięci, ukończyć ważne i trudne zadanie, odbyć intymną, zmieniającą życie rozmowę. Nazywanie tych rzeczy przyjemnościami w żaden sposób ich nie umniejsza – raczej przypomina nam, że przyjemności nie zawsze są rzeczami małymi.

Rozmawiałem z jednym z naszych gości o maszynie doświadczeń. Wyobraź sobie, że możesz wejść do maszyny, która zapewni ci dowolne doświadczenie. Jeśli chcesz być na przykład sławnym skrzypkiem, maszyna da ci doświadczenie życia sławnego skrzypka. Te doświadczenia nie byłyby jednak prawdziwe i musiałbyś przebywać w maszynie do końca życia. Zostawiając na boku kwestię zobowiązań w realnym świecie, czy chcielibyście wejść do takiej maszyny? (A jeśli nie, czy to oznacza, że w życiu liczy się nie tylko szczęście?)

Osoba, z którą rozmawiałem, miała świetny argument za tym, żeby nie wejść do maszyny. Sposobem na odkrywanie, co nas uszczęśliwia, jest znajdowanie się w nowych sytuacjach, próbowanie nowych rzeczy i sprawdzanie, jak na nas działają. Musimy odkryć, co się nam podoba. Wchodząc do maszyny doświadczeń, możesz jedynie szukać tych doświadczeń, które już znasz. Skoro zaś maszyna może dać nam tylko to, czy nie żal byłoby stracić wszystkie te radości, których jeszcze nie poznaliśmy?

[14] Niektórzy filozofowie próbowali bronić teorii preferencji, tworząc wyidealizowany, abstrakcyjny obraz człowieka wolnego od ignorancji i irracjonalizmu. Być może więc szczęście to nie dostawanie tego, czego się chce, ale raczej dostawanie tego, czego byśmy pragnęli, gdybyśmy byli całkowicie racjonalni i maksymalnie dobrze poinformowani. Niewiele jednak ma to wspólnego z faktami. Możliwe też, że ta wyidealizowana wersja nas samych wolałaby pragnąć czegoś zupełnie innego. Nie rozwiązuje to także kolejnego problemu z teorią preferencji.

Czy istnieje nieświadomość?

Jeśli pytamy o to, czy niektóre nasze stany umysłowe są nieświadome, to odpowiedź brzmi: tak. Dany stan umysłu jest nieświadomy, jeśli nie wiesz o nim automatycznie przez sam fakt, że on zachodzi. Wszystkiego, co możesz o nim wiedzieć, dowiadujesz się pośrednio, przez wnioskowanie. W takim sensie przypuszczalnie większość naszych stanów umysłowych jest nieświadoma. Jeśli na przykład ktoś pyta nas, czy zwierzę na zdjęciu jest ptakiem, to najpewniej odpowiemy szybciej i trafniej, gdy pokaże się nam zdjęcie gołębia, niż gdy pokaże się nam zdjęcie strusia. Mamy bowiem stereotyp ptaka, do którego gołębie pasują lepiej niż strusie. Ten stereotyp jest rodzajem stanu umysłu. Można się o nim dowiedzieć jedynie pośrednio, próbując (na przykład) kategoryzować rzeczy jako ptaki i patrząc, co się dzieje. Ów stereotyp jest więc nieświadomy.

Oto bardziej dramatyczny przykład: istnieją ludzie ze specyficznymi uszkodzeniami mózgu, którzy uważają się za niewidomych w połowie swojego pola widzenia. Jeśli umieści się jakiś przedmiot w tej części pola widzenia i zapyta, co to jest, ci pacjenci całkiem rozważnie stwierdzą, że nie wiedzą. Kiedy jednak poprosi się ich, by zgadywali, odgadują prawidłowo. Jeżeli umieści się jakąś przeszkodę w ślepej części ich pola widzenia, to ją omijają. W jakiś sposób rejestrują

więc przedmioty po ślepej stronie, ale mogą się o tym dowiedzieć, wyłącznie obserwując własne zachowanie. (Częściowa ślepota rodzi całe mnóstwo ciekawych pytań filozoficznych. Kiedy dotknięty nią pacjent odkrywa, że przed nim znajduje się ołówek, ale robi to w taki właśnie pośredni sposób, to czy można powiedzieć, że wie, iż przed nim jest ołówek? Co to mówi na temat wiedzy? Unaocznia to również, że z materiału wizualnego, który pozostaje nieświadomy, można robić pewien użytek, ale z innego nie można. Czy to nam w jakiś sposób sugeruje, czemu służy nieświadomość?)

Jeśli dzisiaj ludzie wątpią w istnienie nieświadomości, to moim zdaniem chodzi o to, że wątpią w konkretną teorię nieświadomości – Freud, twoja mama, trening z nocnikiem, te sprawy. Ale w bardzo nieodległej przeszłości filozofowie i psychologowie uważali, że wszystkie stany umysłowe są świadome niejako z definicji. Chociaż większość filozofów i psychologów nie myśli dziś o nieświadomości w taki sposób jak Freud, to trzeba mu podziękować za to, że koncepcja nieświadomości jest obecnie częścią zdroworozsądkowej wizji świata. Jak to wszakże ze zdrowym rozsądkiem bywa, nie wszystko jest w nim rozsądne, choć czasem traktowane jest jako bezdyskusyjne. Samą nieświadomość wspierają liczne dowody naukowe, ale prawdopodobnie jest dobrym nawykiem podważać te elementy zdroworozsądkowego postrzegania świata, dla których nie mamy takiego naukowego wsparcia.

Przy naszym stoliku przystanęła grupka rodzin z rozgadanymi dziećmi ze szkół podstawowych. Jedna z matek zapytała córkę, czy ma jakieś pytania filozoficzne. „Kto jest lepszy: Freud czy Jung?" – spytała dziewczynka. W dalszej rozmowie okazało się, że wie zadziwiająco dużo o obu tych filozofach i psychologach i ma wiele

interesujących przemyśleń co do tego, jak dobrze znamy własne sny i jaką one odgrywają u nas rolę. Mimo to zasmucił mnie nieco fakt, że nawet w tak młodym wieku dziewczynka miała już przekonanie, iż pytania o filozofię muszą się sprowadzać do pytań o wielkich filozofów. Owszem, warto rozmawiać o wszystkich tych Łebskich Chłopakach z przeszłości i próbować zrozumieć sposób myślenia innych ludzi. Ale, proszę, proszę, proszę: traktujcie równie poważnie własne myśli.

Jak można pokonać dualizm?

Kiedy zacząłem projekt „Spytaj filozofa”, spodziewałem się, że większość ludzi będzie do nas przychodzić z pytaniami z zakresu filozofii społecznej i politycznej albo z osobistymi problemami etycznymi. Ostatecznie z tymi problemami filozoficznymi ludzie i tak muszą się mierzyć, chociażby czytając gazetę czy próbując się dogadać z innymi ludźmi. A jednak się myliłem. Gdy daje się ludziom szansę porozmawiania o tym, co ich trapi, okazuje się, że raz za razem pojawiają się kwestie abstrakcyjne, spekulacyjne i zupełnie niepraktyczne. W jakiś sposób te zagadnienia zawsze się przebijają. Rodzi to dający nadzieję, ale i nieco dziwaczny obraz – wszyscy ci ludzie chodzą po ulicach, trapieni zaskakującymi problemami, nieświadomi, że inni wokół nich rozmyślają mniej więcej o tym samym. Tak czy owak, w odstępie tygodnia powyższe pytanie zadały przy naszym stoliku dwie różne osoby.

Oczywiście wiele zależy od tego, co mamy na myśli, mówiąc „dualizm”. Jeśli dualizm to tendencja do myślenia w kategoriach czarno-białych, w kategoriach wykluczających i wyczerpujących, to problem z dualizmem jest dość oczywisty: pomija on subtelności. Jednym ze sposobów walki z takim rodzajem dualizmu jest pamiętanie o tym i zwracanie uwagi na gradacje, ciągłości oraz

subtelności, gdzie to tylko możliwe. Być może czasami w ogóle trzeba odrzucić wszelkie skale. Może istnieją rzeczy, które nie są ani dobre, ani złe, ani zdrowe, ani chore, ani umysłowe, ani fizyczne, ani naturalne, ani sztuczne, ani kobiece, ani męskie i nie leżą też w żadnym miejscu pomiędzy tymi kategoriami.

Nie sądzę jednak, aby o tym myśleli ludzie odwiedzający nasze stoisko. Dualizm to dla nich tendencja do myślenia o rzeczach, które są z sobą głęboko i ściśle powiązane, jako o całkiem odrębnych. Może to przybierać formę teologiczną – myślenia o Bogu jako wykraczającym poza świat, a nie przebywającym w świecie. Może także odzwierciedlać pragnienie podtrzymania doświadczeń mistycznych – poczucia, że różnica między rzeczami albo między tobą a światem jest tylko konwencją lub iluzją, a w każdym razie nie ma aż takiego znaczenia, jak się nieraz wydaje.

Jest kilka sposobów pokonania tak rozumianego dualizmu. Filozofowie starożytnej greckiej szkoły eleackiej usiłowali dowodzić, opierając się na czystej spekulacji rozumowej, że widoczne różnice między rzeczami to bez wyjątku złudzenia – że istnieje tylko jedna, wieczna i niezmienna rzecz. Dotyczące ruchu paradoksy Zenona są najbardziej znanym dokonaniem tego nurtu. Aby jakiś obiekt przebył drogę z punktu do punktu, musi najpierw pokonać połowę tego dystansu, następnie połowę pozostałej odległości, potem połowę pozostałej połowy i tak dalej. Ponieważ jednak w drodze do celu będzie musiał przebyć nieskończoną liczbę odcinków, co jest niemożliwe, sam ruch jest niemożliwy.

Jednak tego typu argumenty raczej nie przekonają nikogo, kto nie byłby już wcześniej przekonany do ich konkluzji. (Zacznijmy od tego, że jest różnica między pokonywaniem nieskończonej odległości a pokonywaniem sumy nieskończonej liczby odcinków). Z pewnością

istnieją rozmaite elementy zdroworozsądkowego postrzegania świata wyraźnie z sobą sprzeczne[15]. Nie ma jednak żadnej logicznej niespójności w założeniu, że na świecie istnieje więcej niż jedna rzecz.

Inny sposób argumentacji to dowodzenie, że choć istnieją różniące się od siebie rzeczy, to jest też jakaś inna rzecz, której tamte bez wyjątku są częścią albo w której są zakorzenione. Na przykład załóżmy, że dla każdych dwóch rzeczy istnieje całość, której są one częścią. Wówczas można pomyśleć o samym wszechświecie jako o całości, której częścią jest każda inna rzecz. Nawet więc rzeczy zupełnie niepowiązane mają jedną cechę wspólną: wszystkie są częścią tej samej całości.

Podobna myśl wyrażona została dokładniej i w sposób, który lepiej oddaje mistyczne doświadczenia niektórych, przez siedemnastowiecznego filozofa Barucha Spinozę w jego *Etyce*. (O ile rozumiem go prawidłowo). Wielu filozofów interesowało się fundamentalną strukturą świata: jakie są najbardziej podstawowe składniki rzeczywistości i jak znane nam rzeczy powstają z tych podstawowych elementów? Co sprawia, że dany element jest w ogóle „podstawowy”? Jedna z koncepcji dotyczy tego, co filozofowie nazywali kiedyś (i pewnie nadal czasem nazywają) substancją – czymś, co może istnieć niezależnie od wszystkiego innego. Spinoza dowodzi, że istnieje tylko jedna substancja (Bóg albo Natura, nazwijcie ją, jak chcecie)[16]. Substancja ta ma różne atrybuty, między innymi Myśl i Rozciągłość (albo Umysł i Przestrzeń). Owe atrybuty występują w różnych *modi*, a *modi* te tworzą fakty naszego codziennego życia. Co według teorii Spinozy znaczy, że jestem wysoki? Mówiąc w skrócie: Bóg rozciąga się w modusie Ian-jest-wysoki. Innymi słowy, codzienny świat, którego

doświadczamy, składa się ze swego rodzaju właściwości właściwości Boga, sam Bóg zaś jest jedyną rzeczą podstawową. Nie wiem, co można powiedzieć za lub przeciw prawdziwości teorii Spinozy, ale myślę, że stwarza ona dobrą przestrzeń dla idei, że nic nie jest całkowicie oddzielone od reszty rzeczy, nie pozbawiając nas – w sposób nieprawdopodobny lub nieludzki – naszych podstawowych przekonań na temat sposobu działania świata.

Na koniec możemy pomyśleć o mniej lub bardziej przygodnych empirycznych związkach łączących różne rzeczy. Powszechnie znany – ponieważ tak wzruszający – jest argument, że wszystko na ziemi jest dzieckiem tych samych gwiazd. Istnienie każdego gatunku zależy od niezliczonych innych gatunków. Wspólny przodek wszystkich ssaków tej planety – twój, twojego psa i płetwala błękitnego – żył w przybliżeniu ledwie 65 milionów lat temu. Każda wzniesiona przez człowieka budowla opiera się dzikiej przyrodzie, ale wystarczy kilka lat zaniedbania, by dzika przyroda odzyskała swoje miejsce. Niemal wszystko, co wiesz, pochodzi ze świadectwa innych ludzi. Pomijając nieliczne wyjątki, każdy żyjący dziś dorosły doświadczył niezliczonych tysięcy godzin opieki jako dziecko. I tak dalej. Nic z tego cię nie zaskakuje, jak sądzę. Czemu więc tak łatwo o tym wszystkim zapominamy?

Jedna z osób poruszających kwestię dualizmu przedstawiła wspaniałą interpretację opowieści o Adamie i Ewie. Zwykle traktujemy ją jako opowieść o ludzkiej słabości, niewdzięczności i nieposłuszeństwie: Ewa nie była dostatecznie silna albo dobra, by oprzeć się pokusie zjedzenia jabłka, a potem pociągnęła za sobą również Adama. Tymczasem, jak zasugerował mój rozmówca, pomija się tu fakt, że Ewa zjadła owoc drzewa poznania złego i dobrego.

Może błąd Ewy nie polegał na usłuchaniu podszeptów węża ani na tym, że zapomniała o Bożym zakazie, ale na tym, że w ogóle zaczęła wierzyć w dobro i zło. Może to ten dualizm jest źródłem wszystkich naszych problemów.

Nie wierzę w to. („Najlepsi w nic nie wierzą", jak pisał Yeats). A jednak rozumiem tę historię lepiej niż kiedykolwiek wcześniej.

[15] „Wszędzie dobrze, gdzie nas nie ma", ale też „nie ma to jak w domu".

[16] Argument Spinozy to przykład złożonego i subtelnego rozumowania. Jest też jednak co najmniej jeden prosty, w pewnym sensie intuicyjny powód, by wierzyć w jego rozumowanie. Jeśli istnieje cokolwiek, to istnieje także suma wszystkich rzeczy. Nic więc nie istnieje niezależnie od sumy wszystkich rzeczy, a co za tym idzie, istnieje co najmniej jedna substancja – suma wszystkich rzeczy.

Czy czas i przestrzeń są obiektywnie realne?

Fiu, fiu!

Potraktujmy to jako pytanie o to, czy przestrzeń i czas są, jak się to mówi, absolutne czy relatywne. Sztandarowy przykład absolutystycznej teorii przestrzeni podał Newton. Uważał on, że istnieje pojedynczy układ odniesienia albo system współrzędnych, w którym prędkość jakiegoś obiektu jest jego prawdziwą prędkością. Dwa dowolne punkty w tym układzie odniesienia są zawsze tak samo od siebie oddalone. Dla Newtona najbardziej podstawowe fakty na temat ruchu dotyczą tego, jak dany obiekt zmienia swoje położenie w czasie. Chociaż przestrzeń w takim systemie współrzędnych nie jest czymś wprost materialnym, jest swego rodzaju rzeczą, która pozostaje taka, jaka jest, niezależnie od wszystkiego, co dzieje się wewnątrz niej. Można przynajmniej wyobrazić sobie, że jakieś przedmioty mogą się poruszać względem tego układu odniesienia, nawet jeśli nie poruszają się względem innych przedmiotów – na przykład gdyby cały wszechświat poruszał się ze stałą prędkością jednego kilometra na godzinę w określonym kierunku.

Jednym z powodów, dla których Newton wierzył w przestrzeń absolutną, był jego słynny eksperyment z wiadrem, który możecie sami przeprowadzić w domu. (Możecie też obejrzeć zamieszczoną tu

ilustrację). Napełniamy wiadro do połowy i zawieszamy je na linie. Obracamy wiadro kilka razy, tak by sznur się skręcił. Unieruchamiamy wiadro, a następnie puszczamy je. Początkowo wiadro będzie się kręcić szybciej niż woda, a powierzchnia wody pozostanie niezmącona. Po pewnym czasie jednak woda zacznie się obracać równie szybko jak wiadro, jej powierzchnia zaś wklęśnie. Innymi słowy, powierzchnia wody jest płaska, gdy wiadro obraca się w odniesieniu do wody, a zakrzywia się, gdy wiadro nie obraca się w odniesieniu do wody. Czyli powierzchnia wody nie wykrzywia się, gdy woda porusza się wobec wiadra, a zmienia się, gdy woda nie porusza się w odniesieniu do wiadra. Newton doszedł do wniosku, że ruch, który doprowadza do zakrzywienia powierzchni wody, nie może być relatywny, a zatem musi być absolutny. Czyli obracanie się zachodzi w przestrzeni absolutnej.

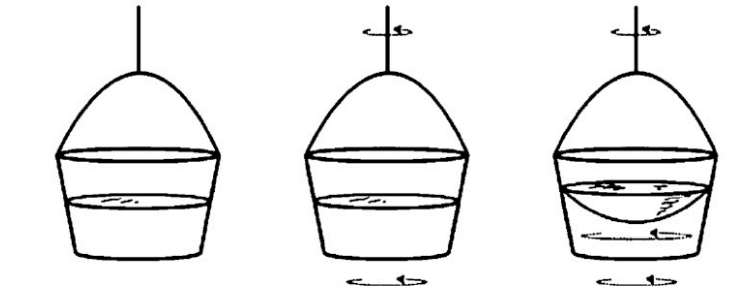
Może więc trzeba podejść do pytania o to, czy przestrzeń jest obiektywnie realna, jako do pytania o to, czy teoria Newtona jest słuszna. Teoria Newtona zawiera kilka oddzielnych, ale powiązanych twierdzeń, które możemy tutaj przedstawić osobno:

Wyjątkowość: Przy objaśnianiu praw mechaniki istnieje układ odniesienia bardziej fundamentalny niż inne.

Wieczność: Istnieje taki układ odniesienia, w którym odległość między dwoma dowolnymi punktami przestrzeni jest stała w czasie.

Pierwszeństwo: Fakty na temat relacji przestrzennej przedmiotów są, co do zasady, wyjaśniane w odniesieniu do położenia i prędkości tych przedmiotów, a nie odwrotnie.

Przeprowadzony przez Newtona eksperyment z wiadrem[17]



Wiadro się nie obraca | Wiadro się obraca, powierzchnia wody jest płaska | Wiadro i woda się obracają, powierzchnia wody jest wklęsła

Substantywizm: Przestrzeń istnieje niezależnie od tego, co w niej zachodzi.

Które z tych twierdzeń pozostają prawdziwe?

Wyjątkowość jest fałszywa, gdyż wszystkie inercjalne układy odniesienia są równowartościowe, jeśli chodzi o objaśnianie praw mechaniki. Najbardziej prawdopodobne współczesne wyjaśnienia eksperymentu z wiadrem nie odwołują się do przestrzeni absolutnej. (Mówiąc w skrócie, kiedy woda staje się wklęsła, obraca się wobec dowolnego inercjalnego układu odniesienia). Pozostałe próby wskazania jednego, uprzywilejowanego układu odniesienia zawiodły z innych powodów. (Na przykład Hendrik Lorentz rozwinął teorię, która prowadzi do tych samych wniosków co szczególna teoria względności Einsteina, ale istnieje w niej uprzywilejowany układ odniesienia, w którym nieruchomy pozostaje „światłonośny eter". Problem w tym, że wygląda na to, iż nie ma czegoś takiego jak światłonośny eter).

Wieczność również jest fałszywa, bo według ogólnej teorii względności odległość między dwoma punktami przestrzeni zmienia się wraz z zakrzywieniem przestrzeni, która zależy od zmian

rozmieszczenia materii we wszechświecie. A że rozmieszczenie materii we wszechświecie zmienia się nieustannie, odległość między dwoma dowolnymi punktami w przestrzeni także podlega nieustannym zmianom.

Kwestii pierwszeństwa nie można jeszcze rozstrzygnąć jednoznacznie. Istnieją sposoby formułowania teorii względności, w których zależności przestrzenne między przedmiotami są pierwotne i pozwalają w odniesieniu do nich definiować inne kluczowe pojęcia. Są jednak inne eksperymentalnie nieodróżnialne sposoby przedstawiania tej teorii, w których rzeczy mają się na odwrót. (To trochę tak jak różnica między definiowaniem siostry jako żeńskiego rodzeństwa a definiowaniem rodzeństwa jako siostry lub brata). Argumenty, które mogłyby nas pociągnąć w jedną lub drugą stronę, są dość niejasne. W każdym razie nie ma powszechnej zgody co do tego, które podejście jest właściwe, a ja nie potrafię zawyrokować o słuszności żadnego z nich.

Kwestia substantywizmu również pozostaje nierozstrzygnięta. Jeśli przestrzeń i czas są wymiarami jednolitej czterowymiarowej czasoprzestrzeni, to nie istnieją niezależnie od siebie. Jeśli zaś zakrzywienie czasoprzestrzeni zależy od rozmieszczenia materii we wszechświecie, to specyficzna geometria tej czasoprzestrzeni zależy od tego, co się w niej dzieje. Jest jednak kilka właściwości, które czasoprzestrzeń ma niezależnie od zachodzących w niej wydarzeń – na przykład koncepcja niezerowej stałej kosmologicznej zakłada, że nawet pusty wszechświat miałby tendencję do rozszerzania się. Tak czy owak, nie ma powszechnej zgody co do substantywizmu, jeśli jednak potraktujemy tę koncepcję jako pogląd, że czasoprzestrzeń ma taką czy inną własność niezależnie od rozgrywających się w niej

zdarzeń, to staje się ona czymś, co możemy, co do zasady, badać empirycznie.

W porządku, cieszę się, że mamy to za sobą. Wszystko, co wiem na temat fizyki, wyczerpało się jakieś trzy akapity temu.

[17] Za: Jeroen van Engelshoven, *Study on Inertia as a Gravity Induced Property of Mass, in an Infinite Hubble Expanding Universe*, „Advances in Mathematical Physics" (2013).

Dlaczego?

Kiedy ludzie poważnie zadają takie pytanie, to trochę tak, jakby włączyć generator białego szumu. Odczuwamy swego rodzaju intelektualny dyskomfort i mamy nadzieję, że ktoś nas od tego uwolni albo chociaż zajmie naszą uwagę rozmową. Istnieją pilniejsze pytania, ale i tu pozostaję do usług.

Jest kilka rodzajów odpowiedzi, jakich może szukać zadający takie pytanie. Możemy pytać, co, jeśli w ogóle cokolwiek, usprawiedliwia nasze codzienne działania. (Dlaczego wstajemy rano?) Możemy pytać o sens albo znaczenie czegoś. (Dlaczego żyjemy?) O tych sprawach pewnie już jednak sporo myśleliście. Wypróbujmy więc mniej znany, a potencjalnie bardziej ekscytujący sposób rozumienia tego pytania: w jaki w ogóle sposób można formułować wyjaśnienia? Jeśli pytanie typu „dlaczego?" dotyczy wyjaśnienia – a nie usprawiedliwienia czy racjonalizowania – to kiedy uznajemy jakąś odpowiedź za prawidłową?[18] Wyjaśnienia mogą
prowadzić do zrozumienia, mogą owocować nowymi wnioskami, a także (przynajmniej wtedy, gdy je samodzielnie konstruujemy) pomagać nam zdobyć nowe informacje i umiejętności. Znaczna część działalności naukowej polega na tworzeniu i sprawdzaniu wyjaśnień różnych zjawisk. Wyraźnie więc zależy nam na wyjaśnianiu. Bardzo

trudno jednak powiedzieć, co to znaczy wyjaśnić coś, w odróżnieniu od zwykłego opisania czy przewidywania zdarzeń. Ostatecznie istnieje bardzo dużo różnych wyjaśnień i trudno jednoznacznie orzec, co one wszystkie mają z sobą wspólnego.

Jednym ze sposobów pozwalających lepiej zrozumieć, jak działają wyjaśnienia, jest rozważenie jakiejś naprawdę wpływowej teorii wyjaśniania i sprawdzenie, co jest w niej prawdziwe, a co błędne. W dwudziestym wieku dyskusja filozoficzna o naturze wyjaśnień zwykle sięgała do teorii dedukcyjno-nomologicznej (DN)[19]. Według DN adekwatne wyjaśnienie faktu to jego wydedukowanie z jakichś praw przyrody, a także, ewentualnie, z dodatkowych informacji na temat tego, jak dane prawa stosują się w konkretnych przypadkach. Dla przykładu, wyobraźmy sobie, że gram w czarno-białą wersję Tetrisa i muszę stwierdzić, czy jakiś klocek jest odbiciem czy odwróceniem innego. Zajmuje mi to więcej czasu, gdy klocek jest obrócony o 180 stopni, niż gdy jest obrócony o 90 stopni. Dlaczego? Działa tu prawo przyrody: kiedy ludzie muszą stwierdzić, czy jakiś przedmiot to obrócona wersja innego, czas potrzebny do wykonania tego zadania jest wprost proporcjonalny do liczby stopni, o jakie przedmiot obrócono. DN pokazuje również dobrze, jak wyjaśniamy nie tylko pojedyncze fakty, ale i same prawa przyrody. Na przykład ogólna teoria względności pozwala wyjaśnić, dlaczego Newtonowskie prawa grawitacji i ruchu sprawdzają się dość dobrze w Układzie Słonecznym. Prawa Newtona są bowiem tak zwanym przypadkiem granicznym dla teorii Einsteina; stosują się, mówiąc w uproszczeniu, kiedy nic nie porusza się bardzo szybko, kiedy czasoprzestrzeń jest dość płaska i kiedy zakładamy, że prędkość światła zbliża się do nieskończoności. DN wyjaśnia też, dlaczego może istnieć więcej niż

jedno wyjaśnienie czegoś – ponieważ istnieje więcej niż jeden sposób wydedukowania jakiegoś faktu z jakichś praw przyrody.

Przyjmując szerszą perspektywę, DN pokazuje, jak dość mgliste zjawisko wyjaśniania wpasowuje się w inne, bardziej uładzone przedsięwzięcia naukowe, takie jak opisywanie czy przewidywanie. Wyjaśnianie jest pewnym rodzajem przewidywania opartego na prawach przyrody. Na tyle, na ile prawa przyrody są rzeczą trwałą w tym świecie, możemy wyjaśniać to, co w pewnym sensie potrafimy wcześniej przewidzieć. Jeśli tak jak ja nie przepadacie za tajemnicami, jest to bardzo miła strona tej teorii.

Wygląda więc na to, że DN pasuje dość dobrze do niektórych typów wyjaśnień i ma także kilka innych abstrakcyjnych teoretycznych zalet. Ma też jednak kilka istotnych ograniczeń.

Idealizowanie wyjaśnień

Niektóre powszechnie przyjęte wyjaśnienia wywodzą się z przesłanek, o których wiemy, że są fałszywe. Na przykład możemy stosować prawo Boyle'a do wyjaśnienia, dlaczego ciśnienie wzrasta, gdy zbiornik z jakimś gazem się kurczy. Ale prawo Boyle'a stosuje się w pełni jedynie do „gazów idealnych", które tak naprawdę nie istnieją. Albo na przykład biolodzy mogą wyjaśniać, jak jakaś cecha rozprzestrzenia się w populacji królików, stosując modele zakładające, że populacja ta jest nieskończenie duża. Może jednak wcale nie jest to poważny problem dla DN; wystarczyłoby przecież dodać przesłankę, że dany gaz zachowuje się mniej więcej jak gaz idealny albo że model mniej lub więcej dokładnie oddaje jakąś cechę naszych królików. To wszakże prowadzi do kolejnej kwestii.

Prawa przyrody

Czym dokładnie jest prawo przyrody? Standardowa odpowiedź mówi, że prawa przyrody różnią się od innych uniwersalnych uogólnień tym, że działają również kontrfaktycznie. Istnieje na przykład prawo, według którego przypływ w określonych rejonach Ziemi będzie wyższy, jeśli region ten jest akurat najbliżej albo naprzeciw Księżyca. To prawo stosuje się także kontrfaktycznie: gdyby jakiś region, który aktualnie nie jest naprzeciw Księżyca, był naprzeciw, to pojawiłby się tam wyższy przypływ. (Dla porównania: wszyscy członkowie mojej najbliższej rodziny mają powyżej metra dwudziestu centymetrów wzrostu. Ale ta zasada nie działa kontrfaktycznie. Gdyby urodziło mi się dziecko, nie miałoby ono powyżej metra dwudziestu centymetrów wzrostu. Nie jest to więc prawo przyrody). Jeśli to jednak prawda, sprawa jest dziwna co najmniej z kilku powodów. Po pierwsze, zagadnienia kontrfaktyczne są dość niejasnym, specjalistycznym konceptem. Jeśli odgrywają one istotną rolę przy definiowaniu tego, jakie wyjaśnienie jest naukowe, to wszystko, co nam się wydaje całkiem przejrzyste, jednoznaczne i matematycznie pewne, okazuje się ostatecznie dosyć zagmatwane. Po drugie, twierdzenia kontrfaktyczne dotyczą na pierwszy rzut oka tego, co zachodzi w jakichś innych możliwych światach. Dlaczego fakty zachodzące w naszym świecie – albo ich wyjaśnienia – miałyby zależeć od tego, co się dzieje gdzieś indziej? Może da się ten problem jakoś ominąć, ale potrzebna nam jest wówczas inna definicja „praw przyrody”.

Asymetria objaśniająca

Wróćmy do Księżyca i przypływów. Jeśli chcę wiedzieć, dlaczego gdzieś jest przypływ, to mogę znaleźć całkiem dobre wyjaśnienie, przywołując wspomniane wyżej prawo i dodając, że to miejsce znajduje się obecnie naprzeciw Księżyca. A co, jeśli chciałbym wiedzieć, dlaczego Księżyc jest naprzeciw tego miejsca? Mógłbym to wydedukować z tego samego prawa połączonego z faktem, że jest tam teraz przypływ. To jednak dość głupie. Pozycja Księżyca wyjaśnia przypływy, ale przypływy nie wyjaśniają ruchów Księżyca. Ma to najpewniej coś wspólnego z kierunkiem wynikania przyczynowego: fale grawitacyjne Księżyca oddziałują na wodę na powierzchni Ziemi i to wywołuje przypływy i odpływy. Z kolei przypływy i odpływy nie mają żadnego wpływu na Księżyc.

Wyjaśnienia irrelewantne

Załóżmy, że prawa przyrody to takie uogólnienia, które stosują się również do zdarzeń kontrfaktycznych. Weźmy tu klasyczny przykład i załóżmy, że chociaż biologicznie jestem mężczyzną, to chcę się dodatkowo upewnić, iż nie zajdę w ciążę, i dlatego zażywam tabletki antykoncepcyjne (dla kobiet). Zgadza się to z prawem przyrody, według którego żaden mężczyzna zażywający tabletki antykoncepcyjne nie zajdzie w ciążę. Mam więc wyjaśnienie, dlaczego nie zachodzę w ciążę: jestem mężczyzną, który przyjmuje środki antykoncepcyjne. Ale oczywiście fakt, że zażywam te środki, jest tu bez znaczenia. Nie zaszedłbym w ciążę, nawet gdybym odstawił tabletki. Prawidłowe wyjaśnienie jakiegoś faktu wiąże się

więc jakoś z odkryciem tego, co jest dla niego, że tak powiem, poznawczo relewantne. Prawa przyrody nie są zaś poznawczo relewantne wobec wszystkich faktów, które można z nich wydedukować.

Wyjaśnienia nienomologiczne

Czasem wyjaśniamy jakąś rzecz, w ogóle nie odwołując się do żadnych praw. Dlaczego wazon się stłukł? Bo go upuściłem – nie trzeba tu żadnego prawa. A nawet gdybym chciał tu przywołać jakieś prawo, to nie mam pewności jakie. Ostatecznie nie każdy upuszczony wazon się tłucze; być może nawet większość upuszczonych wazonów się nie tłucze. Albo, żeby podać inny przykład, często wyjaśniamy fakty historyczne, odwołując się do określonego typu narracji: najpierw Niemcy przegrali pierwszą wojnę światową, potem mieli kryzys gospodarczy, a następnie naziści przejęli władzę (nieco upraszczając sprawę). Trudno jednak powiedzieć, jakie prawa historyczne wchodzą tutaj w grę. Czy kraje, które przegrywają wojnę, zawsze przechodzą potem kryzys ekonomiczny? Czy kryzys gospodarczy zawsze prowadzi do rządów autorytarnych? Wątpię. Raczej jest tak, że w tych określonych okolicznościach sprawy ułożyły się w taki właśnie łańcuch zdarzeń.

Głupawe dowody

Wyjaśnienia faktów matematycznych, a także (jeśli w ogóle takie są) moralnych, rodzą całe mnóstwo interesujących pytań. Czy wszystkie twierdzenia matematyczne – a w każdym razie te, które są powszechnymi uogólnieniami – to prawa przyrody? Jeśli tak, to da się z takich praw wyprowadzić wiele trywialnych i bezpłodnych dedukcji. Dlaczego właściwie 1 + 1 = 2? Niewiele da nam odpowiedź, że wynika to z prawa przyrody, według którego 1 + 1 = 2 + 0, a zatem 1 + 1 = 2. Nawet gdybyśmy chcieli potraktować tylko niektóre aksjomaty jako prawa matematyczne, to nie wszystkie wynikające z nich dedukcje mają sens. Na przykład komputery, które zaprogramowano, by przeprowadzały nowe dowody, niekiedy wysmażają tak zwane dowodowe książki telefoniczne – dowody zbyt długie lub zbyt nużące, by matematycy mogli je zrozumieć. Nawet jeśli dowody te są prawidłowe, to nie znam nikogo, kto powiedziałby, że wyjaśniają one jego wnioski. Kiedy ludzie mówią o wyjaśnieniach matematycznych, mają na myśli raczej zrozumienie danego faktu, czyli pewnego rodzaju stan psychologiczny. Ale samo wydedukowanie czegoś z praw przyrody nie gwarantuje zrozumienia – ani wywołania żadnego innego stanu psychologicznego, skoro już
o tym mowa.

• • •

Może pewnego dnia znajdziemy jedną, ogólną teorię wyjaśniania, która pozwoli uporać się z wszystkimi tymi problemami, a może istnieje kilka rodzajów wyjaśniania i powinniśmy raczej próbować zrozumieć każdy z nich. Tak czy owak, satysfakcjonująca teoria wyjaśniania będzie musiała uporać się z idealizacją, irrelewancją,

asymetrią, wyjaśnieniami nienomologicznymi i narracyjnymi, a także ze związkiem między wyjaśnianiem a zrozumieniem. Coś cię skłoniło, aby sięgnąć po tę książkę, na pewno więc jesteś właściwą osobą do tego zadania.

Pewien chłopiec spytał nas, dlaczego jabłka są czerwone, a ja powiedziałem pierwszą rzecz, jaka przyszła mi do głowy – coś, co znajomy biolog powiedział mi kiedyś o pigmentach pomocniczych w liściach czerwonej kapusty. Wówczas chłopiec zuchwale się uśmiechnął i zadał swoje prawdziwe pytanie: „Dlaczego?". „Co dlaczego?" „Dlaczego?"

Jego mama, która najwyraźniej nieraz już przerabiała to w domu, wzniosła wzrok ku niebu. „Ten pan odpowiedział ci na pytanie. Nie możesz po prostu pytać «dlaczego?»!

Jeden z pozostałych filozofów ruszył mi na ratunek i zmienił temat, przywołując „cztery przyczyny" Arystotelesa albo cztery sposoby odpowiadania na pytania „dlaczego"[20]. Trafił w dziesiątkę.

Jakąś godzinę później zjawiło się dwóch dwudziestolatków. Od pewnego czasu krążyli w pobliżu i przyglądali się naszemu stolikowi. Ostatecznie jeden z nich podszedł i spytał: „Dlaczego?". Tym razem byłem już jednak przygotowany na zmianę tematu i od razu przeskoczyłem do kwestii natury procesu wyjaśniania.

W obu przypadkach trochę się z nami droczono, ale niewykluczone, że odrobina przyjaznego droczenia się nie jest złym sposobem rozpoczęcia dyskusji filozoficznej.

[18] Kolejna sztuczka: pytania o wyjaśnienia mogą przybierać różne kształty. Przede wszystkim mają one często (zawsze?) formę kontrastową. Jak mówi filozof Peter Lipton, czym innym jest pytać, dlaczego liście robią się żółte

w listopadzie (nie zaś w styczniu), a czym innym pytać, dlaczego liście robią się w listopadzie żółte (nie zaś niebieskie). Odpowiedź na pytanie „dlaczego?” zależy od subtelnych, często ukrytych sposobów rozumienia tego, co właściwie próbujemy wyjaśnić.

[19] Rozumowanie dedukcyjne to ciąg logiczny, w którym, o ile się nie pomylimy, przesłanki pociągają za sobą wniosek. Jeśli przesłanki są prawdziwe, to wniosek musi być prawdziwy za sprawą samej struktury wnioskowania. „Nomologiczny” zaś oznacza „odnoszący się do praw”.

[20] Przyczyna materialna mówi o materii, z jakiej coś powstało. Przyczyna formalna, o ile dobrze ją rozumiem, dotyczy formy czy archetypu danej rzeczy albo opisuje jej istotę poprzez umiejscowienie jej w tej czy innej klasyfikacji. Przyczyną sprawczą jest to, co poprzedziło daną rzecz w czasie i co do niej doprowadziło. Przyczyną celową zaś jest to, dla czego dana rzecz istnieje albo co robi.

Część druga

Pytania osobiste

Czym jest miłość?

Wielu ludzi uważa, że miłość jest emocją. To niemal prawda. Nie jest emocją, bo emocje nie trwają tak długo, jak zwykle trwa miłość. Nie przestajesz kogoś kochać, gdy śpisz, gdy zajmujesz się pilną pracą albo gdy się złościsz na ukochaną osobę. Jeśli jednak nie czujesz lęku na myśl, że ukochana osoba mogłaby cię porzucić, zdenerwowania, gdy ta osoba cierpi, a także, przynajmniej czasem, szczęścia na jej widok – to znaczy, że jej nie kochasz. Miłość jest więc między innymi skłonnością do odczuwania określonych rzeczy wobec pewnej osoby w określonych
okolicznościach.

Ale czy to nie za mało? Kiedy ludzie pytają, czym jest miłość, zwykle szukają jakiejś głębokiej i zaskakującej myśli na jej temat. Jeśli pytacie mnie o zdanie[21], to idea, że miłość jest konglomeratem emocjonalnych skłonności, nie jest szczególnie głęboka ani zaskakująca. (Może dlatego ludzie tak niechętnie mówią, czym jest miłość).

Chodzi o to, by znaleźć nowe pytanie. Jednym z pytań filozoficznych, które można zadać, gdy w grę wchodzą sprawy sercowe, jest pytanie o racjonalność emocji. Myślę, że można na nie znaleźć interesującą odpowiedź. A więc…

[21] Skoro sięgacie po tę książkę, to pytacie.

Kiedy kochanie jakiejś osoby ma dla kogoś sens?

Mówimy o emocjach czy skłonnościach emocjonalnych, że mogą być trafne lub nietrafne, sensowne lub bezsensowne. (Pomyślcie o kimś, kto reaguje złością, choć jest traktowany z szacunkiem, o kimś, kto jest dumny ze swoich błędów, o kimś, kto boi się rzeczy, o której wie, że jest niegroźna). To dość dziwaczne, jeśli się nad tym zastanowić. Kiedy jakieś przekonanie czy twierdzenie nazywamy sensownym lub bezsensownym, ma to odniesienie do dowodów na rzecz prawdziwości tego przekonania czy twierdzenia. Miłość i gniew nie są jednak zjawiskami, które mogłyby być prawdziwe lub fałszywe.

Jednym ze sposobów pozwalających rozstrzygnąć, czy dana emocja jest sensowna, jest zastanowienie się, czemu ona służy. Dlaczego w procesie ewolucji ukształtowała się u nas dana emocja, w jaki sposób nasze biologicznie warunkowane emocje zostały przykrojone przez kulturę i wychowanie, tak że w niektórych okolicznościach można je „odpalić", a w innych należy tego unikać. Pytanie, kiedy kochanie kogoś ma sens, staje się więc pytaniem o to, dlaczego rozwinęła się u ludzi zdolność do kochania i jak została ona zmodyfikowana przez nasze otoczenie oraz wychowanie. Jeśli

mówimy o miłości romantycznej, to wyjaśnienie ewolucyjne będzie dotyczyło łączenia się w pary i reprodukcji, wyjaśnienie kulturowe zaś dołoży elementy związane z psychologicznymi i finansowymi korzyściami płynącymi z dzielenia życia z drugim człowiekiem. By uzyskać więcej szczegółów, trzeba by zapytać o to biologów lub antropologów.

Ale jest kilka interesujących problemów filozoficznych dotyczących miłości, których jeszcze nie poruszyliśmy. Skąd wiemy, kiedy jesteśmy zakochani? Co mają wspólnego – jeśli cokolwiek – różne rodzaje miłości: miłość romantyczna, miłość do członków rodziny i naszych dzieci, miłość do samego siebie, miłość do zwierząt, zamiłowanie do jakiejś aktywności? Jak wyglądałaby miłość całkowicie czysta, wolna od jakichkolwiek oczekiwań społecznych? Czy to w ogóle możliwe? Czy pożądane?

Czy ludzie rodzą się hetero- lub homoseksualni?

Mój wieloletni przyjaciel zorientował się, że jest gejem, gdy był bardzo młody. Rodzice zabrali go na *Aladyna*, kiedy miał jakieś siedem lat. Przekonał się wtedy, że reaguje na głównego bohatera inaczej niż ludzie wokół niego. Nie mógł oderwać od niego oczu. Nie wiedział dokładnie, co chciałby robić z Aladynem, ale wiedział, mniej więcej, że jest w nim zakochany. I wszystko stało się jasne.

Mój przyjaciel nie jest oczywiście jedyny. Wielu gejów opisuje bardzo wczesne zakochanie w mężczyznach czy chłopcach. (Z całą pewnością niejedna dziewczyna zakochała się też w Dżasminie). Sporo ludzi traktuje takie historie jako ostateczny argument na rzecz tego, że ich bohater był gejem od urodzenia. (Z jakiegoś powodu nie rozmawiamy tak często o tym, kiedy ktoś odkrył, że jest hetero).

Chociaż nie wątpię, że takie historie są generalnie prawdziwe i że często odgrywają ważną rolę w czyimś życiorysie, to myślę, że bywają one błędnie interpretowane. Są to bowiem opowieści o tym, że ktoś odkrywa, iż podoba mu się jakaś osoba tej samej płci. Bycie osobą homoseksualną to nie tylko odczuwanie pociągu do osób tej samej płci. Polega ono (w skrócie i pewnie nie tylko) na tym, że ktoś odczuwa w mniejszym lub większym stopniu wyłączny pociąg do

osób tej samej płci. Idea, że ludzi pociąga określona płeć – a nie rodzaj zachowań seksualnych, typ ciała czy jeszcze coś innego – jest stosunkowo młoda. Dla przykładu: starożytni Grecy uważali, że ludzie wolą być albo seksualnie aktywni, albo pasywni. Starożytny Grek nie potraktowałby historii o tym, jak pierwszy raz poczuł pociąg do osoby tej samej płci, jako dowodu na swoją homoseksualność czy nawet biseksualność.

Oczywiście sam fakt, że w przeszłości ludzie (z kilkoma wyjątkami) nie mówili o osobach homoseksualnych, nie oznacza, że zawsze nie było ich procentowo mniej więcej tyle samo co dziś. A skoro tak jest, pojawia się kolejna zagadka: dlaczego tak dużo czasu zajęło nam odkrycie, że tak wielu z nas jest homoseksualistami? (Skoro ludzie od zawsze wiedzieli o istnieniu homoseksualnego seksu). Oto inny, mniej tajemniczy obraz rozwoju seksualnego: mamy wrodzone wszystkie potencjalne skłonności seksualne. Skłonności te są aktywowane przez nasze doświadczenia seksualnego pobudzenia i przyjemności, następnie zaś kanalizowane w kategorie preferencji seksualnych przyjęte przez społeczeństwo. Ktoś może mieć więc na przykład wrodzoną skłonność do czerpania satysfakcji z dominacji w seksie; kiedy ogląda pornografię i eksperymentuje z partnerami, odkrywa, że pociągają go określone czynności seksualne; następnie odkrywa, że jest kategoria ludzi nazywana „skórzanymi tatusiami", i – *voilà* – jest „skórzanym tatusiem". Być może niektórzy ludzie preferują tylko osoby tej samej płci wyłącznie z wrodzonych powodów, lecz grupa ta musi być bardzo nieliczna, skoro pozostała w dużej mierze nieodkryta przez całe tysiąclecia. (Nie mówiąc już o tym, że gdyby homoseksualizm był wrodzony, jednojajowi bliźniacy osób homoseksualnych również byliby homoseksualni. Tak się jednak nie dzieje, chociaż istnieją dowody sugerujące, że orientacja

seksualna jest po części dziedziczna). Większość osób homoseksualnych staje się więc homoseksualna jakiś czas po urodzeniu.

Jeśli to nieprzekonujące (lub obraźliwe), to być może wynika to ze sposobu, w jaki pytanie owo formułowano w dyskursie publicznym. Powszechne jest przekonanie, że ludzie albo rodzą się homoseksualni, albo sami homoseksualność wybierają. Pomysł, że wybierają sobie orientację, brzmi głupio, bo po prostu jest głupi. (Nie da się wybrać nawet tego, czy będzie nam się podobać jedna konkretna osoba, a co dopiero cała płeć). A przecież w przypadku żadnej innej cechy człowieka nie zakładamy, że musi być ona albo dobrowolnie wybrana, albo wrodzona. Czy ludzie rodzą się, woląc psy od kotów, czy wybierają, że będą woleć psy? Oczywiście ani jedno, ani drugie. Po pierwsze, rodzimy się, nie mając żadnego wyobrażenia, czym są psy i koty. Po drugie, pomysł, że ktoś miałby świadomie zdecydować, iż będzie preferował koty – narażając się na życie pełne frustracji i rozczarowań, które taki wybór pociąga – jest czystym absurdem.

Co czyni chłopaka chłopakiem?

Kryje się tu wiele naprawdę podchwytliwych pytań. Jaka jest biologiczna podstawa różnic płciowych? W jaki sposób tworzymy i kształtujemy nasze tożsamości społeczne – role czy kategorie, które są akceptowane przez naszą grupę społeczną i które wykorzystujemy przy przewidywaniu ludzkiego zachowania lub moralizowaniu na jego temat? W jaki sposób tworzymy i kształtujemy nasze indywidualne tożsamości – cechy kluczowe dla tego, jak postrzegamy i wyrażamy samych siebie? Do jakiego stopnia płeć – albo różne rzeczy, które ludzie rozumieli pod pojęciem „płeć" – zdeterminowana jest przez wszystko, co wymieni-
łem wyżej?

Nie potrafię odpowiedzieć na te pytania, odpowiem więc na pytanie łatwiejsze, zapewne wyrażające to, co miał na myśli człowiek, który zaczął z nami rozmowę na ten temat: czy powinniśmy nazywać transchłopaków chłopakami? Odpowiedź brzmi: tak. Okrutne byłoby nienazywanie transchłopaków chłopakami (i oczywiście transdziewczyn dziewczynami). Chcą, byś nazywał ich chłopakami, i bardzo łatwo to zrobić. A robienie czegoś, czego ktoś inny nie chce, kiedy bardzo łatwo tego nie robić (i niczego to dla nikogo nie zmienia) jest okrucieństwem. Okrucieństwo to zwiększa

prześladowanie i dyskryminowanie osób transpłciowych przez pracodawców, pracowników służby zdrowia i całe społeczeństwo. Czemu mielibyśmy sprawiać, że życie osób transpłciowych będzie jeszcze trudniejsze, niż już jest? Czy to nie po prostu kwestia okazania im tej samej podstawowej życzliwości i przyznania prawa do autonomii, które oferujemy
wszystkim innym?

Byłoby pięknie, gdyby to wystarczyło do przekonania wszystkich nieprzekonanych, ale wątpię, by tak się stało. Rozważmy więc kilka potencjalnych zastrzeżeń.

Ale słowo „chłopak" znaczy coś innego.

Być może (sic!) słowo „chłopak" znaczyło coś innego. Znaczenia się jednak zmieniają. Dobrym powodem, by zmienić znaczenie jakiegoś słowa, jest zaś fakt, że dla wielu ludzi krzywdzące jest, iż słowo to utrzymuje dotychczasowe znaczenie.

Ale ludzie transseksualni są chorzy psychicznie.

Co niezdrowego jest w identyfikowaniu się z płcią inną niż ta, z którą typowo wiąże nas biologia? (Nie wchodzą tu w grę urojenia, ludzie transpłciowi bowiem nie mają złudzeń co do swojej biologii). Ale mówiąc szerzej, co to znaczy, że ktoś jest chory psychicznie? Sensowna odpowiedź brzmi, że choroba psychiczna to szkodliwa dysfunkcja mentalna. W tym ujęciu transseksualizm nie jest chorobą psychiczną, ponieważ bycie osobą transseksualną nie wyrządza nikomu szkody. (Oczywiście ludzie transpłciowi nierzadko czują się bardzo niekomfortowo przed zmianą płci, ale to inna sprawa). Tak

czy owak, gdyby ktoś chciał utrzymywać, że transseksualizm to choroba psychiczna, musiałby znaleźć argument oparty na dającej się obronić koncepcji choroby psychicznej. Jak dotąd nie słyszałem żadnego takiego
argumentu.

> Ale osoby transpłciowe krzywdzą innych. Stanowią zagrożenie w przestrzeniach, gdzie występuje segregacja płciowa. Wzmacniają też stereotypowe i esencjalistyczne postrzega-
> nie płci.

Nie ma dowodów na to, że osoby transpłciowe wyrządzają w przestrzeniach posegregowanych płciowo większą krzywdę niż osoby cispłciowe. Raczej jest odwrotnie. Gdyby transmężczyzna, który wygląda jak ja, wszedł do jakiegoś miejsca tylko dla kobiet (powiedzmy, że do przebieralni) i zaczął się rozbierać, rozgniewałby przebywające w nim kobiety, i nie bez powodu.

Co do stwierdzenia, że osoby transpłciowe wzmacniają stereotypy płciowe i płciowy esencjalizm, odpowiedź moim zdaniem brzmi: czasami tak. Wyobraźmy sobie, że transmężczyzna mówi: „Zawsze wiedziałem, że jestem chłopcem. Gdy byłem mały, wolałem się bawić ciężarówkami i mieczami". Tego typu wypowiedzi podtrzymują przekonanie, że całe mnóstwo typowo chłopięcych zabawek jest tylko dla chłopców. Oczywiście wiele osób transpłciowych nie mówi niczego takiego, ale bez wątpienia są i takie, które mówią. I co z tego? Czyż znaczna większość ludzi wspierających każdego dnia stereotypy płciowe to nie osoby nietranspłciowe? A nawet gdyby osoby transpłciowe bardziej niż cispłciowe wspierały utrzymywanie stereotypów płciowych, co dobrego osiągniemy, odmawiając im

prawa do używania wobec nich takich zaimków i innych form gramatycznych, jakie
preferują?

Kwestie metafizyczne dotyczące spraw płci i gender są naprawdę trudne, ale możemy znacznie ułatwić życie osobom transpłciowym, traktując je przyzwoicie.

Czy jeśli ktoś kupuje mi drinka w barze, jestem mu coś winna?

Znaczna część naszej refleksji moralnej opiera się na metaforach z zakresu księgowości: jesteśmy coś „winni" ludziom, ludzie osadzeni w więzieniach „spłacają swój dług wobec społeczeństwa" i tak dalej. Idea jest taka, że jeśli kogoś skrzywdzisz, może on domagać się rekompensaty – albo w formie kary dla ciebie, albo w formie korzyści dla siebie. (Może ci też wybaczyć w taki sam sposób, w jaki wierzyciel może darować dług dłużnikowi). I odwrotnie – jeśli ktoś zrobi dla nas coś dobrego, winniśmy mu odpłacić jakąś korzyścią. Nasze moralne księgi rachunkowe muszą się zgadzać.

Jeśli ktoś kupuje ci drinka przy barze, a ty czujesz przymus, by z tą osobą porozmawiać (czy w ogóle przyjąć drinka), to widzimy tę księgową metaforę w działaniu. Powinniśmy jednak do tej metafory podchodzić ostrożnie, bo wymaga ona od nas zarazem za mało i za dużo.

Wymaga za mało, ponieważ jest bardzo mało ambitna, sprowadzając moralność do utrzymywania równowagi między krzywdami a korzyściami. Czy naprawdę tylko tyle wymagamy od siebie i od innych? Świat byłby lepszy, gdybyśmy stawiali sobie większe wymagania.

Wymaga za dużo, ponieważ gdybyśmy chcieli potraktować metaforę księgową poważnie, bardzo łatwo byłoby narzucać zobowiązania moralne innym ludziom, to zaś byłoby uciążliwe albo zwyczajnie bezsensowne. Gdyby Warren Buffett dał mi z dobroci serca milion dolarów, byłbym mu bardzo wdzięczny, ale czy naprawdę nie ma lepszych rzeczy, jakie mogę zrobić z moim czasem i pieniędzmi, niż próba odpłacenia się mu? A przechodząc do rzeczy: czy naprawdę każdy przypadkowy samotny lub napalony człowiek może zmusić cię do rozmowy, bo ma kilka dolarów na zbyciu? (To trochę tak jak w tym starym żarcie, kiedy ktoś wpada na ciebie na ulicy z pustą butelką po wódce i prosi, żeby mu ją odkupić, gdy się stłucze).

Oczywiście rozmowa z takim człowiekiem byłaby miła z twojej strony. (Chociaż w ten sposób zachęcasz go, by zrobił ten sam numer w kolejnym barze, i być może rozmawiając z nim, narażasz się na niebezpieczeństwo. Z nim – bo w takich sytuacjach to zawsze jest „on”, prawda?) Nie jesteśmy jednak moralnie zobligowani do robienia wszystkich miłych rzeczy, które możemy zrobić. Gdybyśmy byli, nie mielibyśmy czasu na nic innego.

Co mogą zrobić gentryfikatorzy, by nie rujnować swoich nowych dzielnic?

W mojej okolicy tuż za rogiem jest mała restauracja i lodziarnia w duchu ital[22], która nazywa się Gałki. Kiedy pogoda sprzyja, goście z sąsiedztwa spędzają w niej całe dnie. Knajpka jest tam od zawsze. Okolica jest od bardzo dawna karaibska i afrykańska, ale w ostatnim czasie ludzie, którzy wyglądają tak jak ja, zaczęli się tu bardzo licznie sprowadzać, windując ceny nieruchomości i tworząc zapotrzebowanie na inne, droższe towary i usługi. Chociaż Gałki nigdy nie zalegały z czynszem, właściciel budynku nie chce przedłużyć umowy najmu i restauracji grozi likwidacja. Wielu ludzi przyłączyło się do akcji „Ocal Gałki". Napisali petycję, zwrócili uwagę lokalnej prasy i próbowali negocjować z właścicielem. Musimy jeszcze poczekać, by się przekonać, czy przyniesie to skutek.

W tej historii widoczne są liczne, choć nie wszystkie potencjalne wady gentryfikacji. Wieloletnim mieszkańcom grozi wysiedlenie (chociaż badacze z zakresu nauk społecznych nie są zgodni, jak często faktycznie do tego dochodzi), lokalne usługi zaczynają drożeć, ludzie tracą poczucie przynależności, rodzą się znaczące nierówności między sąsiadami i mogą powstawać antagonizmy między starymi

a nowymi mieszkańcami, zwłaszcza jeśli ci drudzy regularnie proszą o pomoc policję.

W dużej mierze problemów tych nie da się rozwiązać poprzez działania jednostkowe. Pojedynczy człowiek może jednak być sympatyczny dla wieloletnich mieszkańców, robić zakupy w miejscowych sklepach i nie zgadzać się na wynajem bądź zakup mieszkania po zawyżonej cenie; jeśli nie jest się właścicielem budynku, deweloperem czy pośrednikiem w handlu nieruchomościami, to właściwie tyle. Jeśli jednak zaczniemy się organizować i spróbujemy stworzyć instrumenty nacisku, możemy osiągnąć znacznie więcej. Możesz pomóc z petycją albo dotarciem do prasy, jak w wypadku kampanii „Ocal Gałki", ale możesz też spróbować powołać organizację mieszkańców, zaangażować się w działalność lokalnych grup aktywistów i naciskać na swoich przedstawicieli w kwestii zmian w gospodarce mieszkaniowej czy zasadach
najmu lokali.

Wiele gniewu, który wywołuje gentryfikacja, należałoby też skierować na warunki, które czynią ją możliwą. Dzielnice są narażone na gentryfikację tylko wtedy, jeśli rządy i prywatni inwestorzy doprowadzili wcześniej do ich zaniedbania. A nowo przybyli przenoszą się do tych dzielnic dlatego, że nie stać ich na czynsz czy zakup gdzie indziej. Moglibyśmy zbić ceny nieruchomości, ograniczając lub zakazując spekulacji nieruchomościami i lichwiarskich kredytów, które windują koszty. Można też zalegalizować nowe budowy w regionach miejskich o mniejszym zaludnieniu (uważając, by zanadto nie obciążyć dzielnic uboższych i robotniczych). Najlepiej zaś byłby znacząco rozbudować system dobrej jakości publicznych mieszkań czynszowych. Moglibyśmy

zabezpieczać dzielnice przed gentryfikacją, sprawiedliwiej fundując lokalne usługi publiczne i tak dalej. To są prawdziwe problemy – a nie wytatuowany facet, który pracuje w nowej
kawiarni.

[22] Rastafariańska i wegańska, mówiąc w skrócie.

Czy powinienem dawać pieniądze bezdomnym?

Jeśli wybieramy po prostu między wydaniem pieniędzy na siebie a przekazaniem ich miejscowemu bezdomnemu, prawdopodobnie lepiej dać je osobie bezdomnej. Nawet jeśli jakąś ich część miałaby ona wydać na autodestrukcję, czyli narkotyki lub alkohol (a to wielka niewiadoma), to najprawdopodobniej znaczną część wyda na podstawowe potrzeby, które ty już zaspokoiłeś. Pieniądze więcej dobrego przyniosą bezdomnemu niż tobie.

Najprawdopodobniej jednak wybór nie polega na tym, czy wydać pieniądze na siebie, czy dać je miejscowemu bezdomnemu. Zapewne masz założony jakiś budżet na działalność dobroczynną, więc pieniądze wręczone bezdomnemu zmniejszają sumę, którą otrzyma od ciebie ktoś inny. Możesz też paść ofiarą zjawiska, które psychologowie nazywają moralnym licencjonowaniem, a które polega na tym, że dawanie pieniędzy bezdomnemu powstrzymuje cię przed robieniem innych szlachetnych rzeczy, na przykład przekazywaniem środków na inne cele charytatywne. Jeśli mielibyśmy wybierać między miejscowym bezdomnym a wsparciem innych celów charytatywnych, to nie ma wątpliwości, że to drugie jest lepsze.

Pomyślmy o Fundacji Przeciwdziałania Malarii (Against Malaria Foundation – AMF), organizacji od dawna wysoko ocenianej przez analityków instytucji charytatywnych. Za mniej więcej cztery i pół dolara zapewnia ona potrzebującym w regionach, gdzie komary przenoszą malarię, moskitierę nasączoną środkiem dezynfekującym. GiveWell, instytucja oceniająca organizacje charytatywne, szacuje, że podarowanie AMF 100 tysięcy dolarów pozwala ocalić przed śmiercią 36 osób – daje to 2778 dolarów za jedno życie. (Nie mówiąc już o licznych lżejszych przypadkach malarii, którym organizacja ta zapobiega, i o wielu korzyściach dalszego rzędu płynących z uchronienia ludzi przed zapadnięciem na tę chorobę). Dla porównania – kiedy władze Nowego Jorku próbują zapewnić schronienie bezdomnym, ponieważ nie wystarcza dla nich miejsc w specjalnych ośrodkach, często po prostu płacą za pokój w hotelu[23]. Zakwaterowanie jednego dorosłego bezdomnego w nowojorskim pokoju hotelowym kosztuje około 40 tysięcy dolarów rocznie. Nawet jeśli miasto zwyczajnie wynajmie dla niego mieszkanie, to nie sposób znaleźć kawalerki za mniej niż 1400 dolarów miesięcznie. Co jest ważniejsze: ratowanie czyjegoś życia i chronienie wielu ludzi przed zachorowaniem na malarię czy opłacenie komuś kilkumiesięcznego czynszu?

> W porządku, rozumiem, że są efektywniejsze sposoby prowadzenia działalności dobroczynnej niż dawanie pieniędzy bezdomnym. Ale w działalności dobroczynnej nie chodzi tylko o efektywność. Człowiek bezdomny stoi przede mną i bezpośrednio prosi mnie o coś. Poza tym, czy nie mamy obowiązku zająć się własnymi społecznościami, zanim pójdziemy pomagać ludziom w dalekich krajach?

To prawda, że potrzeby ludzi obok nas widzimy wyraźniej niż potrzeby ludzi z odległych krajów, których nigdy nie spotkamy. Prawdą jest też, że potrzeba wspierania własnej społeczności i poczucie wzajemności, które się wtedy rodzi, są bardzo silne. Te impulsy, o ile nie będziemy się pilnować, powiodą nas jednak ku dość niesprawiedliwym rozwiązaniom. Im silniejsze zobowiązania wobec własnej społeczności, tym bardziej wzrosną posiadane już przez tę społeczność zasoby. Jak wielka część edukacyjnej nierówności w Stanach Zjednoczonych wynika z tego, że bogaci rodzice dotują szkoły swoich dzieci? Dawanie pieniędzy miejscowemu bezdomnemu jest w rzeczywistości wariacją na ten sam temat.

Innymi słowy: „Pomagasz, ale robisz to źle".

No dobrze, tutaj trzeba ostrożnie. Bez sensu jest pouczanie ludzi, którzy szczerze próbują zrobić coś dobrego. Jak więc można by lepiej to sformułować?

„Pomagasz. Świetna próba, ale nie całkiem udana!"

„Pomagasz. Prawie, prawie!"

„Pomagasz. Pozwól, że coś ci podpowiem".

[23] Obecnie miasto powoli wycofuje się z tej praktyki, ale wciąż jeszcze jest ona dość popularna.

Jaki sens ma denerwowanie się rzeczami, których nie możemy zmienić?

W bardzo wielu przypadkach nie ma żadnego. Jeśli wpadasz we wściekłość, bo na przykład spóźnił się twój pociąg, to w pewnym sensie strzelasz sobie w stopę. Już przegrałeś, ponieważ spóźnisz się tam, dokąd chciałeś jechać. Wpadanie we wściekłość tylko pogarsza sprawę – a w przeciwieństwie do pociągu jest częściowo pod twoją kontrolą.

Czasem jednak warto się zezłościć czymś, czego nie możemy zmienić.

Po pierwsze, może nie jesteś w stanie zmienić czegoś teraz, ale możesz starać się uniknąć podobnych sytuacji w przyszłości. Jeśli jestem wściekły, bo zmokłem, to może następnym razem wezmę parasol.

Po drugie, wściekanie się na rzeczy, których nie możemy zmienić, to czasem kwestia szacunku do samego siebie. Wyobraźmy sobie, że miejscowa mafia zaczyna mnie prześladować w jakiś nieprzyjemny, ale nie zagrażający życiu sposób. Mafia jest zbyt potężna, bym mógł sam cokolwiek na to poradzić, a nie interesuje mnie ryzykowna i trudna współpraca z policją albo organizowanie ruchu przeciw mafiosom. Załóżmy teraz, że nie czuję nic w związku z doznawaną

niesprawiedliwością. Co to o mnie mówi? Być może wiem, że dzieje mi się krzywda, ale równocześnie mam świadomość, że nic nie mogę na to poradzić, a nauczyłem się nie czuć w takich chwilach poniżony czy dotknięty. Może być jednak i tak, że nie czuję nic, bo nie uważam, że dzieje mi się coś złego – że, powiedzmy, dostaję to, na co zasługuję. Czy to by nie było smutne? Opisuję teraz osobę pozbawioną szacunku do siebie, osobę, która nie ceni swojego dobrostanu tak, jak ceni dobrostan innych ludzi. (James Baldwin pisał, że jego ojciec utracił miłość do samego siebie – i szacunek do siebie, moglibyśmy tu dodać – bo nie był już w stanie złościć się na to, w jaki sposób społeczność białych poniża go i prześladuje). Dla takiej osoby lepiej byłoby, gdyby czuła złość i upokorzenie – nie dlatego, że te uczucia są dobre dla człowieka, ale dlatego, że są ściśle powiązane ze skłonnością do dbania o siebie.

I wreszcie – emocje często są sprawą głęboko społeczną. Czujemy to, co czujemy, gdyż – w dużej mierze – pomaga nam to egzystować z innymi ludźmi. To, że emocja jest reakcją na coś, czemu nie potrafisz zaradzić samodzielnie, nie ma tu znaczenia. Jeśli przechodzisz załamanie i nie wiesz, co z sobą począć, to opowiedzenie o tym przyjacielowi (albo rozklejenie się na jego oczach) najpewniej zachęci go do tego, by cię pocieszyć, spędzić z tobą czas czy przekonać cię, że ludziom na tobie zależy. Wpadamy w smutek nie mimo tego, że nie możemy sami zmienić naszych okoliczności życiowych, lecz często właśnie z tego powodu.

Może powinienem też dodać, że w chęci panowania nad własnymi uczuciami tkwi jakiś podejrzany maczyzm, zupełnie jakby kolejnym krokiem miały tu być odżywki białkowe i dyskusyjne suplementy diety. Chęć panowania nad czymkolwiek – w nas samych albo

w świecie zewnętrznym – zawsze wzbudza wątpliwości. Bardzo dziękuję, ja będę się trzymał moich chusteczek higienicznych.

Jak sobie radzić ze śmiertelnością własnych rodziców?

Być może niektórzy filozofowie próbowaliby złagodzić nieco ten problem, mówiąc, że śmierć nie jest czymś złym – a w każdym razie, że nie należy się nią niepokoić – bo martwi wcale nie chcą żyć, bo śmierć jest jak sen, bo po śmierci jest tak samo jak przed narodzinami, bo śmierć jest niezbędna, żeby zrobić miejsce dla nowych istnień, bo nie ma sensu bać się czegoś nieuniknionego, bo nieśmiertelna dusza przetrwa, choć ciało nie (co wcale nie jest takie wspaniałe). Nie zamierzam robić niczego takiego.

Niemniej jest pewna koncepcja, która w moim przypadku miała działanie terapeutyczne, dlatego się nią tutaj podzielę. Trzeba będzie wszakże zrobić mały objazd, zahaczając o twój stosunek do własnej śmiertelności. Przede wszystkim zauważmy, że śmierć to sprawa zero-jedynkowa: albo istniejesz, albo nie. To, co się liczy w sprawie naszego ciągłego trwania, nie jest jednak zero-jedynkowe.

Najłatwiej to pokazać za pośrednictwem eksperymentów myślowych w duchu science fiction. Wyobraź sobie, że masz się poddać operacji, w czasie której jeden procent twojego centralnego układu nerwowego zostanie zastąpiony materiałem pobranym od kogoś obcego. Jeden procent twoich wspomnień, twojej osobowości,

twoich planów, pragnień i przekonań zniknie, a w to miejsce pojawi się coś obcego. Jakie uczucia towarzyszyłyby ci przed taką operacją? Może lekki strach, może ciekawość – pewnie jednak nie byłbyś przekonany, że zaraz umrzesz. Zmodyfikujmy nieco ten eksperyment. A jeśli 25, 50, 75, 99 procent twojego centralnego układu nerwowego miałoby zostać wymienione? Im bardziej ta liczba rośnie, tym bardziej operacja zaczyna przypominać
zabójstwo.

Ale czy tak samo nie jest ze starzeniem się? Nasze ja to wynik stopniowego stapiania się tego, kim byliśmy, z tym, kim będziemy. Każdego dnia zastępujemy martwe komórki nowymi. Porzucamy dawne przekonania i nabywamy nowe (miejmy nadzieję, że zazwyczaj lepsze). Tracimy i zyskujemy umiejętności. Zapominamy, co nam się przydarzyło, by zrobić miejsce dla wspomnień o tym, co dzieje się teraz. Obecny ja byłby mniej więcej rozpoznawalny dla piętnastoletniego mnie. Byłby też nieco zaskakujący. Smutne byłoby, gdybym nie był.

Innymi słowy, pod wieloma względami rzeczy – dobre lub złe – nieco przypominające śmierć przydarzają się nam każdego dnia. Śmierć jest dla nas czymś złym, ale nie jest zła w sposób zupełnie niepodobny do rzeczy, które już przeszliśmy. Różnica tkwi jedynie w tym, jak bardzo różni się nasze podejście do własnej śmiertelności od podejścia do wszystkich zmian, jakich doświadczamy w życiu.

Co to ma wszakże wspólnego ze stosunkiem do śmiertelności twoich rodziców? O ile twój lęk związany z ich śmiertelnością wywodzi się z przekonania, że śmierć będzie dla nich bezprecedensową krzywdą, o tyle zmiana tego przekonania pozwoli ów lęk złagodzić. Ale też to, że nasi rodzice (jak wszyscy inni) zmieniali się w czasie życia pod wszystkimi istotnymi względami,

powoduje, że jesteśmy przygotowani na ich śmierć lepiej, niż myślimy. Problem śmiertelności twoich rodziców może się wydawać tak obezwładniający, bo sprawia wrażenie bezprecedensowego monolitu. Tymczasem mierzyłeś się z nim, kawałek po kawałku, przez całe życie.

Pytanie to – w takiej czy innej formie – pojawiało się wielokrotnie. Po raz pierwszy padło na targach rolniczych w Queens. Nie pamiętam już, jak powitaliśmy kobietę, która podeszła wówczas do naszego stolika, ale musiało to być powitanie mniej lub bardziej wesołe. Odpowiedziała nam w sposób zdradzający złość i ból. Jej matka niedawno zmarła; co mogliśmy na to poradzić? Próbowałem powiedzieć coś składnego o Epikurze i Lukrecjuszu[24], ale szybko zostałem sprowadzony na ziemię. Chciałbym móc tam wrócić i raz jeszcze przeprowadzić tę rozmowę – poruszyć kwestię stopniowalności naszego trwania, wartości skupiania się na żywych, racjonalności emocjonalnej. (Co sprawia, że dana reakcja emocjonalna jest w takiej sytuacji odpowiednia? Co sprawia, że jakakolwiek reakcja emocjonalna jest odpowiednia w jakiejkolwiek sytuacji?) Trudno jednak rozmawiać o takich sprawach, gdy jest się w żałobie lub gdy twoi rodzice właśnie umierają. Lepiej, jeśli to możliwe, przemyśleć je, zanim kwestia stanie się paląca.

[24] Epikur i jego późniejszy zwolennik Lukrecjusz dowodzili, że śmierć nie wyrządzi nam krzywdy. Na poparcie tej tezy podawali wiele argumentów (może zbyt wiele), ale najbardziej znany jest ten o braku podmiotu odczuwającego. Kiedy jesteś żywy, jeszcze nie umarłeś. Kiedy umrzesz, nie będziesz istnieć, a nic nie może skrzywdzić kogoś, kto nie istnieje. Śmierć więc nie robi krzywdy ani żywym, ani umarłym. Ciekawostka: w jidysz słowo oznaczające heretyka brzmi *apikores* – Epikur.

Jak można żyć na emeryturze z poczuciem sensu?

Czuję się nieco dziwnie, pisząc to jako trzydziestotrzylatek, ale w pewnym sensie to nie takie trudne pytanie. Samo przejście na emeryturę nie uniemożliwia nam robienia wielu sensownych rzeczy dla innych: wolontariatu na rzecz organizacji charytatywnych, wspierania przyjaciół w kłopotach, dawania pieniędzy (jeśli się je ma) na dobre cele i tak dalej. Jeśli twoja praca, tak jak wiele zawodów, polegała bardziej na zarabianiu pieniędzy dla twojego pracodawcy niż na polepszaniu świata, to być może na emeryturze będziesz miał więcej szans, by robić rzeczy użyteczne dla ludzi. A nawet jeśli chcesz robić rzeczy użyteczne tylko dla siebie albo zająć się własnym rozwojem, masz wiele możliwości – ćwiczenia, podróże, kursy, nauka rzemiosła.

W praktyce taka odpowiedź nie jest jednak zadowalająca, o ile nie masz motywacji lub zdolności potrzebnych do robienia tych rzeczy. Brak motywacji możesz odczuwać z wielu powodów. U niektórych ludzi poczucie tożsamości i własnej wartości bierze się z ich pozycji zawodowej albo z poczucia, że szefowie czy współpracownicy ich potrzebują. Inni ludzie zmuszani są do przejścia na emeryturę, co może być przygnębiającym i przykrym doświadczeniem. Jeszcze

innych paraliżuje lęk przed śmiercią, którego źródłem są podcinające skrzydła wyobrażenia na temat starzenia się. Niektórzy ludzie zaś nigdy nie mieli ciekawości świata ani wewnętrznej motywacji do wychodzenia rano z domu. A chociaż istnieją dowody na to, że nie doceniamy „produktywności" osób starszych, sporo ludzi na emeryturze może nie mieć już możliwości robienia rozmaitych rzeczy – dla innych lub dla siebie – które by chcieli robić.

Nie ma jednego, sprawdzającego się we wszystkich sytuacjach sposobu filozoficznego reagowania na ten problem; ostatecznie nie jest to problem czysto filozoficzny. Niemniej filozofia może pomóc wskazać konkretne wartości związane z przejściem na emeryturę czy szerzej – z procesem starzenia się. Trudno tu uniknąć uproszczeń, pochlebstw czy sentymentalizmu, ale dla tych, którzy zmagają się z poczuciem, że nie są już potrzebni, albo nie wiedzą, co mogą zrobić dla świata, może się to okazać pomocne.

Po pierwsze, w mniejszym lub większym stopniu wszyscy jesteśmy cały czas zależni od innych ludzi. Ta słabość jest po części siłą, może się bowiem stać podstawą solidarności, współczucia i wzajemności. Trudno jednak o tej słabości pamiętać, kiedy jest się zdrowym i pracującym dorosłym – kimś, kto w większym stopniu wspiera, niż jest wspierany, jak czasem lubimy o sobie myśleć. Pod tym względem emerytura i starzenie się mogą być wartościowe: mogą skłonić ciebie – a także uważne osoby w twoim otoczeniu – do zrozumienia wartości, jaką jest nasza zależność od innych ludzi. A kiedy nasza śmiertelność staje się coraz wyraźniejsza, zaczynamy też dostrzegać, w jak wielkim stopniu inni zależą od nas. Jeśli smuci nas czyjaś śmierć albo niepokoi perspektywa czyjejś śmierci, to na ogół nie z powodu produktu krajowego brutto, do którego wzrostu

się ta osoba przyczynia. Zależymy od ludzi nie tylko z powodu wykonywanych przez nich prac.

Po drugie, filozof i psycholog Karl Jaspers twierdził, że nasz ogląd świata (ogólne przekonania i nastawienia, które są dla nas najsilniejsze i na których opieramy się w największym stopniu) utrzymuje się dzięki „granicom" – możliwościom, których nie chcemy rozważać, sprzecznościom, których nie chcemy rozwiązywać. A jednak od czasu do czasu musimy się z tymi granicami skonfrontować. Doświadczamy (może z lękiem, może z radością, może w jakiś inny sposób) nieadekwatności naszego podstawowego rozumienia świata, naszego w nim miejsca, tego, co jest ważne. Jaspers nazwał takie chwile „sytuacjami granicznymi". Możemy się znaleźć w sytuacji granicznej na każdym etapie życia, ale przejście na emeryturę samo w sobie jest dla wielu osób sytuacją graniczną. Starzenie zaś wiąże się z bardzo wieloma odkryciami i wyzwaniami testującymi nasze granice. Nie mam tu pewności, ale żywię nadzieję, że wiele uczymy się ze skumulowanych sytuacji granicznych w naszym życiu, że wraz z upływem czasu zyskujemy większą wyobraźnię i kompetencje do mierzenia się z nimi. Jeśli to prawda, to możemy mieć nadzieję na coś jeszcze – na to, że ta nabyta z czasem wiedza może być przekazywana słowem i przykładem. Nie jestem jeszcze na emeryturze, w ogóle jestem wciąż dość młody, ale im więcej o tym myślę, tym bardziej dochodzę do przekonania, że jest na co czekać.

Co sprawia, że ktoś jest chory psychicznie?

Moglibyśmy podejść do tego pytania, zbierając po prostu najmniej kontrowersyjne przykłady chorób psychicznych, opisując, co mają z sobą wspólnego, i wyjaśniając, czym różnią się od zwykłych dziwactw lub oryginalności. Nie sądzę jednak, aby to było najbardziej pożyteczne podejście. Po pierwsze, nawet najmniej kontrowersyjne przykłady chorób psychicznych nadal są dość kontrowersyjne, ponieważ wielu ludzi jest głęboko sceptycznych co do tego, jak postrzegamy choroby psychiczne – na przykład teoretycy antypsychiatrii, działacze na rzecz praw osób niepełnosprawnych, a także ludzie, którzy podejrzewają, że niekiedy próbujemy środkami medycznymi usuwać istotne problemy społeczne. Dobrze byłoby mieć przykłady chorób psychicznych, które odpowiadałyby na zarzuty sceptyków, a nie jedynie zakładały, że się oni mylą. Po drugie, *DSM*, czyli *Diagnostyczny i Statystyczny Podręcznik Zaburzeń Psychicznych* Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, zmienia się dość dramatycznie z wydania na wydanie. Chociaż ma on stanowić wyraz powszechnej zgody profesjonalistów co do tego, czym jest choroba psychiczna, sprawia wrażenie ruchomego celu. Dobrze byłoby mieć pojęcie choroby psychicznej, które utrzymałoby się przez dłuższy czas – coś, co moglibyśmy wykorzystać do

stwierdzenia, gdzie *DSM* się myli, a gdzie ma rację. Po trzecie, pojęcia choroby psychicznej używamy do różnych celów, praktycznych i teoretycznych. Jeśli spróbujemy ustalić, czym jest choroba psychiczna, nim ustalimy, do jakich celów używamy tego pojęcia, nie będziemy mieli pewności, że nasze wnioski okażą się pomocne w osiąganiu tych celów.

Na szczęście istnieje jeszcze inne podejście – to, co filozofka Sally Haslanger nazywa analizą amelioracyjną, a co jest mniej więcej tym samym, co filozof Rudolf Carnap nazwał eksplikacją. Najpierw pytamy, jaki jest sens, cel czy funkcja pojęcia choroby psychicznej. Co takiego ludzie robią z tym pojęciem, co by usprawiedliwiało jego utrzymywanie się? Potem pytamy, co najlepiej służyłoby osiągnięciu tego celu. Jeśli pojęcie choroby psychicznej jest swego rodzaju narzędziem – jak moglibyśmy je zmodyfikować, aby lepiej wykonywało swoje zadanie?

Gdybyście spytali mnie[25], powiedziałbym, że pojęcie choroby psychicznej pełni co najmniej trzy funkcje. Pierwszą jest ograniczanie pracy badawczej psychiatrów i psychopatologów. Badają oni naturę, przyczyny i sposoby leczenia chorób psychicznych, więc określenie, co jest, a co nie jest chorobą psychiczną, wpływa na to, czemu poświęcają czas i uwagę[26]. Drugą funkcją jest wspieranie decyzji dotyczących opieki medycznej. Ludzi szukających pomocy z powodu chorób psychicznych wysyła się do psychiatrów, psychologów klinicznych i pracowników socjalnych zajmujących się zdrowiem psychicznym, a nie do innych specjalistów. Po trzecie, pojęcie choroby psychicznej ma też funkcje moralne i prawne. Jeśli uznajemy, że jakieś zachowanie jest wynikiem choroby psychicznej, nie uważamy zachowującej się tak osoby za równie odpowiedzialną jak osoba zdrowa. To dość niekonkretne, ale pewnie wiecie, co mam

na myśli. Kiedy uważamy, że czyjeś niewłaściwe zachowanie to skutek choroby, będziemy dla takiego człowieka szukać raczej pomocy medycznej niż kary, a także rzadziej będziemy odczuwać czy w pełni wyrażać różne reakcje emocjonalne na to zachowanie – wzgardę lub urazę w przypadku zachowania innej osoby, wstyd lub poczucie winy, jeśli chodzi o nasze zachowanie. (Co ważne, ktoś może się zgodzić, że takie są właśnie funkcje pojęcia choroby psychicznej, a równocześnie utrzymywać, że nie ma czegoś takiego jak choroba psychiczna. Można uważać, że psychopatologowie nie mają nic do badania, że specjaliści od zdrowia psychicznego nie mają kim się zajmować i tak dalej).

Pytanie brzmi więc: Jak możemy zdefiniować pojęcie choroby psychicznej, aby definicja ta najlepiej służyła wskazanym celom? A jeśli każda z tych funkcji jest najlepiej pełniona, gdy korzysta z własnej definicji choroby psychicznej, jak powinniśmy tworzyć te liczne definicje?

I tutaj brakuje mi odpowiedzi. Nie wiem wystarczająco dużo o metodologicznych mocnych i słabych punktach psychopatologii, nie znam danych na temat różnych sposobów interwencji medycznej, nie umiem przewidzieć skutków przyjęcia innego podejścia do choroby psychicznej w prawie karnym, nie wiem, kiedy ludzie zyskują, a kiedy tracą na tym, że jakieś niewłaściwe zachowanie uznaje się za chorobę. (Przepraszam!) Ale nawet jeśli nie potrafimy zdefiniować choroby psychicznej w ogólności,

to w każdym konkretnym przypadku możemy pytać, czy daną sprawę powinni badać psychopatologowie, czy powinni się nią zajmować pracownicy socjalni, czy powinno się w niej wykorzystywać odpowiednie narzędzia społecznej kontroli definiowane przez moralność i prawo. Pozwolę sobie zauważyć, że

według badań około dwudziestu procent osadzonych w amerykańskich aresztach i więzieniach cierpi na „poważną” chorobę psychiczną. Większość byłych więźniów zostaje ponownie aresztowana w ciągu kilku lat od wyjścia na wolność. Policjanci zapisali wyjątkowo niechlubną kartę w dziejach traktowania osób chorych psychicznie (Deborah Danner, Saheed Vassell, Sandra Bland, Charles Kinsey, Kwesi Ashun…). Jakkolwiek więc zdefiniujemy „chorobę psychiczną”, mamy podstawy uważać, że sporo problemów obecnie podpadających pod prawo karne powinno być raczej obiektem zainteresowania specjalistów od zdrowia psychicznego.

[25] Z jakiegoś powodu.

[26] Pewnie lepiej byłoby używać tu słowa „zaburzenie” niż „choroba”. W pytaniu tytułowym użyłem słowa „choroba”, ale można wedle uznania zmienić to na „zaburzenie”.

Czy gdy kupujesz coś pochodzącego z biednego kraju, wyzyskujesz tamtejszych robotników?

Oto jeden ze sposobów definiowania wyzysku, przynajmniej tego motywowanego ekonomicznie: wyzyskuję cię, jeśli można mnie winić za to, że za dużo się od ciebie bierze lub za mało ci się płaci za jakieś usługi czy dobra.

Dodałem tu sformułowanie „można mnie winić", bo myślę (zapewne tak jak osoba zadająca to pytanie) o wyzysku ekonomicznym jako o zagadnieniu etycznym. Jeśli na przykład biorę od ciebie za dużo za jakieś świecidełka, a oboje jesteśmy nieświadomi defektu, który czyni je bezwartościowymi, to przesadą byłoby powiedzieć, że cię wyzyskuję.

Trudniej powiedzieć, kiedy za coś przepłacam lub niedopłacam i kiedy cena jest uczciwa. Przedstawię tutaj dość dobrą teorię, która opiera się na koncepcji zasłony niewiedzy filozofa Johna Rawlsa. Przypuśćmy, że chcesz ode mnie kupić jakiś gadżet. Spytajmy teraz: Co by było, gdybyśmy dysponowali wszystkimi informacjami potrzebnymi do oceny tej transakcji? Gdybyśmy znali wszystkie fakty dotyczące jakości i sposobu produkcji tego gadżetu, cen, jakie zwykle osiągają te gadżety, naszych potrzeb, preferencji, sytuacji

finansowej, psychologii zachowań konsumenckich i tak dalej. Z jednym wyjątkiem: nie wiedzielibyśmy, kto w tej transakcji odegra rolę kupującego, a kto sprzedającego. Tę część wyimaginowanej transakcji skrywa zasłona niewiedzy. Teoria jest taka, że cena, na jaką byśmy się zgodzili przy istnieniu takiej zasłony, jest uczciwą ceną w tej transakcji.

Kilka zastrzeżeń:

- Teorię tę trzeba by rozbudować czy zmodyfikować, aby sprawdzała się w wypadku takich transakcji jak zakup losu na loterii czy kupowanie informacji, w których swego rodzaju niewiedza jest wpisana w ich naturę. Nie wiem, jak to zrobić, ale nie ma to wielkiego znaczenia w przypadku naszego tytułowego pytania.
- Teorię tę trzeba by zmienić również w odniesieniu do wyzysku dzieci, a także niesprawiedliwego traktowania zwierząt.
- Niewolnictwo jest wzorcowym przykładem wyzysku, ale też nie mieści się w tej koncepcji, bo w pewnym sensie właściciele niewolników nie zawierają bezpośrednich transakcji z pracującymi dla nich niewolnikami. Myślę, że rozwiązaniem jest przyjęcie odpowiednio szerszej koncepcji transakcji. Właściciele niewolników zawierają transakcje z niewolnikami przynajmniej w takim sensie, że gdyby niewolnik pracował dla właściciela dobrowolnie, ten musiałby mu płacić.

Oczywiście nie da się naprawdę skryć za zasłoną niewiedzy. Możemy jednak szacować, co byśmy zrobili za taką zasłoną, korzystając z różnych metod – używając wyobraźni; prosząc ludzi,

którzy bywali zarówno sprzedającymi, jak i kupującymi, by oszacowali, jaka cena jest uczciwa; wyrównując ceny między rynkami faworyzującymi sprzedających a tymi, które faworyzują kupujących; uśredniając cenę deklaracji mówiących, ile jedni i drudzy skłonni by byli zapłacić, a później modyfikując ją na podstawie specyficznej asymetrii wynikającej z siły przetargowej, fachowej wiedzy i tak dalej.

Podoba mi się taki sposób myślenia o wyzysku i uczciwych cenach, bo uzasadnia i wyjaśnia wszystko to, czego nie lubimy w transakcjach zawieranych pod przymusem. Można tak wyjaśnić na przykład, dlaczego wyzyskiem jest płacenie ludziom sporo poniżej stawki minimalnej, nawet jeśli uczciwie wykonują pracę (bo pracodawcy może to ujść na sucho tylko za sprawą wykorzystywania jego większej siły przetargowej). Pozwala to również określić, co mieści się w zjawisku śrubowania cen (a nie opiera się na naturalnej fluktuacji cen wynikającej ze zmiennej podaży) i dlaczego zjawisko to jest generalnie złe (bo sprzedawca nie chciałby kupić produktu za tak wyśrubowaną cenę, gdyby był nabywcą). Generalnie takie podejście pozwala stworzyć równowagę między przekonaniem, że uczciwa cena zależy od indywidualnych preferencji kupującego i sprzedającego, a przekonaniem, że nieuczciwe ceny to skutek niewiedzy i nierównej siły przetargowej.

Wracając do naszego pytania: w takim ujęciu nie można wyzyskiwać kogoś, z kim nie zawiera się bezpośrednio transakcji. Jeśli więc nie kupujesz czegoś bezpośrednio od robotnika w odległym kraju, to go nie wyzyskujesz.

Nie możemy jednak tak łatwo zbyć tej kwestii. Ostatecznie, jeśli jakiś robotnik w odległym kraju jest wyzyskiwany przez swojego pracodawcę, a ja kupuję w sklepie coś, co ten robotnik wytworzył, to

płacę komuś, by płacił komuś, by płacił komuś… by wykorzystywał pracownika[27]. Na ogół jeśli coś jest złe, to złe jest także płacenie komuś, by to robił. Wygląda więc na to, że jeśli po jednej stronie tego łańcucha jestem ja, a po drugiej ktoś wyzyskiwany, to najprawdopodobniej robię coś złego.

Może. Są jednak dwie cechy sytuacji konsumenckiej, które pozwalają zdjąć z kupujących trochę winy. Jedna polega na tym, że konsumenci podejmują decyzję w warunkach – jak to określają psychologowie – ograniczonej racjonalności. Zawsze można by podejmować lepsze decyzje, ale niekiedy wymagałoby to czasu i wysiłku umysłowego, które lepiej wykorzystać gdzie indziej. Być może na rynku jest dziesięć rodzajów szamponu, a tylko jeden z nich nie przyczynia się do wyzyskiwania kogoś, lecz potrzebowałbym kilku godzin, by się dowiedzieć, który jest tym właściwym. Jeśli unikanie wyzysku wymagałoby takiego czasu i wysiłku umysłowego, to obwinianie kogoś o nieidealne decyzje konsumenckie wydaje się kiepskim pomysłem. (Choć łatwo posunąć się tu zbyt daleko: „Skąd miałem wiedzieć, że Zła sp. z o.o. jest faktycznie zła?”).

Druga cecha jest taka, że czasami nie możemy podjąć sensownych decyzji konsumenckich. Potrzebujesz warzyw w swojej diecie, a może się okazać, że wszystkie dostępne warzywa (albo wszystkie warzywa dostępne bez szalonych naddatków czasu i pieniędzy) zostały zebrane przez źle opłacanych robotników. Choć ty możesz nie mieć wyboru w tej sprawie, to może ich pracodawcy (albo rynek warzyw jako całość) mają. Generalnie, kiedy toczy się dyskusja o etyce indywidualnych zachowań konsumenckich, dobrze jest spytać, czy nie lepiej byłoby porozmawiać o pracodawcach, prawodawcach lub regulacjach normatywnych dla całego rynku.

[27] Ściśle rzecz biorąc, nie płacę komuś, by płacił komuś… by wyzyskiwał robotnika, ludzie bowiem dają producentom pieniądze za towary, a nie za wyzysk robotników. Czy to jednak wiele zmienia? Istnieje tradycja filozoficzna i wyrastające z niej prawo, które głosi, że istotna moralnie jest różnica między zamierzonymi efektami naszych działań a efektami niezamierzonymi, choć przewidywalnymi. Nazywa się to zasadą podwójnego skutku. Problem w tym, czy zasada ta może być stosowana we wszystkich przypadkach i czy może być stosowana w szczególnym wypadku wyzysku robotników w odległych krajach. Ale ponieważ jedynym celem tej zasady, na ile mogę to ocenić, jest dostarczanie wymówek ludziom, którzy świadomie krzywdzą innych, nie traktuję jej zbyt poważnie.

Czy posiadanie rybki jest OK?

W zależności od rybki, jeśli odpowiednio o nią dbasz, myślę, że prawdopodobnie odpowiedź brzmi: tak. Dla mnie sprowadza się to do pytania: Czy przyjemność netto, jakiej doznaje rybka przez całe życie w niewoli, połączona z przyjemnością netto właściciela, wynikającą z faktu posiadania rybki, przekracza przyjemność netto, jakiej doznaje rybka w czasie całego życia w warunkach naturalnych?

To pytanie jest tak trudne po części dlatego, że rybki są bardzo tajemnicze. Możemy stwierdzić, na ile dobrze mają się nasze ssaki domowe, bo jesteśmy – mniej więcej – tacy sami jak one. Rybki są natomiast stworzeniami dość obcymi. Trudno powiedzieć, czy mają się dobrze, trudno bowiem nawet stwierdzić, czy są zdolne do tego, by mieć się dobrze albo niedobrze. Załóżmy więc na potrzeby tego pytania, że rybki są zdolne do doświadczania bólu i przyjemności. Muszą cierpieć na skutek pewnych rzeczy, które utrudniają im przetrwanie i reprodukcję, a odczuwać przyjemność, gdy dzieje się odwrotnie. Problem w tym, jakie rzeczy wywołują u nich ból i przyjemność – i jak wielkie.

Weźmy typową złotą rybkę (i jej odpowiednika w naturze – karasia srebrzystego). Rybki trzymane w niewoli korzystają z kilku benefitów.

Najbardziej oczywiste jest to, że nie muszą się obawiać drapieżników ani martwić o pożywienie.

W życiu hodowlanej złotej rybki jest też wiele potencjalnych przyczyn cierpienia. Jeśli trzymana jest samotnie w kulistym akwarium, ma za mało tlenu, tonie we własnych odchodach, nie ma wystarczającej stymulacji, jaką zapewnia kontakt z innymi osobnikami, a jej wzrok może nie działać prawidłowo ze względu na kształt zbiornika. Niemal na pewno umrze ona szybciej niż przeciętny karaś srebrzysty. Ale wszystkie te problemy da się ominąć, lepiej dbając o rybkę – wystarczy trzymać ją w dużym, odpowiednio utrzymywanym, prostokątnym akwarium (a jeszcze lepiej w oczku wodnym) z co najmniej jeszcze jedną złotą rybką. Zadbana złota rybka pożyje co najmniej tak długo jak przeciętny karaś srebrzysty.

Nadal jednak nie będzie ona mogła realizować pewnych naturalnych zachowań, z których część może być dla niej źródłem przyjemności. Przede wszystkim nie będzie mogła wyszukiwać pożywienia, rozmnażać się (chyba że się ją niemądrze połączy z rybką przeciwnej płci) ani migrować. (Karaś srebrzysty z kolei migruje nieraz na osiemdziesiąt kilometrów). Większa część diety karasia srebrzystego nie jest zbyt trudna do zdobycia, nie wiadomo więc, dlaczego ryby te miałyby czerpać większą przyjemność z wyszukiwania jedzenia (niż z samego jedzenia). Ale brak możliwości rozmnażania się i migrowania wygląda na potencjalnie znaczącą stratę. Być może część tego dałoby się obejść, zmieniając od czasu do czasu dekorację w akwarium. Nadal jednak wydaje mi się, że nad tą nieprzyjemnością przeważają bezpieczeństwo i dobra karma. Ostatecznie rybka, która wyżej ceniłaby migrowanie i rozmnażanie się niż jedzenie i unikanie drapieżników, nie przetrwałaby zbyt długo. Nie wspominając już o tym, że ludzie

trzymający rybki prawdopodobnie czerpią przyjemność z ich obecności.

Ale czy trzymanie zwierząt domowych nie jest zwyczajnie niewolnictwem?

Pod pewnymi względami trzymanie w domu zwierząt na pewno przypomina niewolnictwo. Nie pozwala się im swobodnie przemieszczać ani decydować, jakie życie będą prowadzić. Nie płaci się im również za to, co nam zapewniają. Chociaż jednak na wiele sposobów można wyjaśnić, co jest złego w niewoleniu ludzi, wyjaśnienia te na ogół niezbyt dobrze pasują do zwierząt. Płacenie im za pracę nie wchodzi tu w grę. Ogólnie rzecz biorąc, nie widać, aby bardzo cierpiały, gdy podejmuje się za nie wiele decyzji. Ludzie starają się (i są zdolni do tego), by planować życie zwierząt w taki sposób, w jaki one same nie potrafią. Kiedy zwierzęta domowe uciekną, zwykle nie wiedzie im się lepiej. I tak dalej.

Generalnie więc zadbana złota rybka przynosi światu więcej radości niż typowy karaś srebrzysty. Jeśli masz ochotę na rybkę, spraw sobie jakąś. Ale wiesz co? Istnieją też stworzenia zwane psami.

Kiedy powinniśmy ufać ekspertom?

Gdy zadaję takie pytanie na zajęciach, mogę być pewien, że ktoś (albo kilku ktosi) odpowie – mniej więcej – zgodnie z następującym schematem: „Nigdy nie powinno się ufać nauczycielom/dziennikarzom/lekarzom/naukowcom/nikomu. Oni nie mają pojęcia, o czym mówią. Oni chcą ci coś sprzedać. Dla każdego eksperta, który coś mówi, można znaleźć eksperta, który mówi coś przeciwnego. Oni chcą twojego bezwarunkowego posłuszeństwa. Oni są opłacani. Wiara w słowa ekspertów to oznaka ciemnoty albo konformizmu, a w każdym razie znak, że ktoś nie umie lub nie chce myśleć samodzielnie.

Ta narracja jest cały czas obecna, ale wygląda na to, że zupełnie niezależna od tego, jak ludzie naprawdę podchodzą do ekspertów. Pani Rosenblum faktycznie była opłacana, jak sądzę, aby uczyć mnie matematyki w trzeciej klasie, ale przecież nie wymyślała sobie niczego. Jeśli chcemy się dowiedzieć czegoś o pogodzie albo o warunkach na drodze, włączamy wiadomości (lub zaglądamy do innych źródeł wiedzy, które Google uznał za wiarygodne). Niewielu z nas potrafi wyjaśnić, jakie dowody przemawiają za tym, że Ziemia krąży wokół Słońca, nie zaś odwrotnie, ale wszyscy dobrze to przecież wiemy. Odmowa przyjęcia zdania ekspertów w którejś

z tych spraw nie byłaby oznaką jasnego, krytycznego podejścia do źródeł informacji. Byłaby oznaką paranoi.

Oczywiście jednak w tej narracji jest trochę prawdy. Nie powinniśmy zawsze wierzyć ekspertom, a w każdym razie ludziom, którzy chcą za nich uchodzić czy mają reputację ekspertów. Przed Kopernikiem w świecie naukowym panowała powszechna zgoda (w każdym razie w Europie), że Ziemia jest centrum wszechświata. Prasa często się myli – czasem dość spektakularnie, czasem dość systematycznie. Niekiedy całe dyscypliny naukowe okazują się chybione; niektóre z nich utrzymują się przy życiu wyłącznie dzięki dyskredytowaniu wszystkich, którzy nie zgadzają się z ich podstawowymi założeniami. I oczywiście bywa, że eksperci nie zgadzają się z sobą nawzajem.

Dobrym punktem wyjścia jest tu pytanie, dlaczego w ogóle wierzymy w cokolwiek, co od kogoś usłyszymy. Niektórzy filozofowie twierdzili, że sam fakt, iż ktoś coś nam mówi (przy braku niepodważalnych dowodów przeciwnego stanowiska), uzasadnia to, że w to wierzymy. Być może, ale jak sądzę, nie musimy iść aż tak daleko. Wyobraźmy sobie, że współpracownik mówi nam, iż powierzono mu sporządzenie jakiegoś raportu. Dlaczego mielibyśmy mu wierzyć? Przychodzi mi na myśl kilka powodów:

- Ludzie generalnie dość dobrze wiedzą, co im kazano, a czego nie kazano zrobić w pracy, zwłaszcza gdy są na tyle tego pewni, że głośno o tym mówią. Współpracownik zatem wie zapewne, o czym mówi.
- Trudno byłoby wymyślić tu jakiekolwiek uzasadnienie kłamstwa, a jest bardzo wiele powodów, by w takiej sprawie nie kłamać.

Gdyby kolega kłamał, zapewne by się to wydało, a wasza relacja ucierpiałaby. Większość ludzi woli unikać takiego ryzyka.

- Czasem można powiedzieć, czy ktoś kłamie, nie tyle na podstawie tego, co mówi, ile jak to mówi. Jeśli macie dobrze skalibrowany wykrywacz kłamstw, a on w tym wypadku milczy, to dość dobry znak.
- Nawet jeśli nie możecie wykryć kłamstwa, wasz kolega najprawdopodobniej nie jest psychopatą. Większość ludzi czuje się winna, kłamiąc w takich sprawach, zwłaszcza jeśli nie ma dobrej wymówki.
- I oczywiście współpracownik w przeszłości zapewne powiedział wam różne rzeczy, które mogliście zweryfikować. Jeśli wtedy mówił prawdę, to najpewniej teraz też tak jest.

Można sobie wyobrazić inne sytuacje konwersacyjne, które istotnie się różnią od tej – na przykład wymianę komentarzy z anonimowym użytkownikiem na YouTube – i w których nie ufalibyście aż tak bardzo swojemu rozmówcy. Kiedy jednak ludzie mówią o rzeczach prozaicznych lub łatwych do zweryfikowania, zwłaszcza w kontekście wartościowych i długotrwałych relacji, których trwałość zależy od zaufania, możecie być dość pewni, że mówią prawdę. (A to dobrze, biorąc pod uwagę, jak niewiele wiem na podstawie własnej bezpośredniej obserwacji).

To wszakże tylko zwyczajne zaufanie konwersacyjne. Nasza wiara w ekspertów sięga głębiej. Wierzymy w ich słowa w niezwykle wysokim stopniu; dajemy im okazje do wygłaszania poglądów, jakich nie dajemy nikomu innemu; przykładamy do nich specjalną wagę przy podejmowaniu decyzji politycznych za pośrednictwem takich instytucji eksperckich jak Biuro Budżetowe Kongresu czy Urząd Spisu

Powszechnego. Jeśli takie zaufanie jest uzasadnione, musi za tym stać inny powód niż ten, który sprawia, że wierzymy w słowa kolegi w pracy.

Przynajmniej niekiedy jednak mamy specjalne powody, by ufać ekspertom. To, czy w jakiejś sprawie powinniśmy się opierać na zdaniu ekspertów, zależy od tego, czy powody te są spełnione. Oto niepełna lista:

- Uwierzytelnienie. Eksperci są na różne sposoby uwierzytelniani – przez wykonywaną pracę, stopnie akademickie, platformy przekazu. Laikowi może być trudno odróżnić wiarygodne uwierzytelnienie od bezwartościowego, ale dobrą metodą jest sprawdzenie, czy uwierzytelnienie jest uznawane przez wielu ludzi, którzy sami są na rozmaite sposoby uwierzytelnieni.
- Sprawdzanie faktów, podważalność i odpowiedzialność. Eksperci mogą pracować w dziedzinach, w których ich słowa są rygorystycznie sprawdzane przez kogoś niezależnego albo w których istnieje zwyczaj podważania fałszywych twierdzeń. Reputacja ekspertów może ucierpieć, jeśli sprawdzanie faktów wykaże, że się mylili. Wystarczy porównać tu świat polityki, którego gracze nigdy nie są rozliczani za wcześniejsze fałszywe twierdzenia, ze światem naukowym, który regularnie publikuje artykuły przeczące tezom poprzednich eksperymentów.
- Konsensus. Niekiedy wszyscy eksperci zgadzają się w jakiejś sprawie lub porozumiewają za pośrednictwem dokumentu, który wyraża powszechny konsensus ich społeczności. Ale nawet jeśli nie wszyscy eksperci są zgodni, możliwe jest uzyskanie przewagi liczebnej. Jeżeli jakiś ekspert przemawia w imieniu większości ekspertów z danej dziedziny, jest to dobry powód, by mu zaufać,

zwłaszcza gdy mamy powody sądzić, że większość ta nie jest jedynie rezultatem myślenia grupowego, powielania poglądów czy innych tego typu czynników.

- Fundusze. Niektórzy eksperci są opłacani przez uniwersytety, z publicznych grantów albo przez prywatne przedsiębiorstwa, które mają rynkowe powody, by odkryć prawdę na jakiś temat. Inni sponsorowani są przez ludzi lub organizacje kierujące się raczej własnym interesem czy zyskiem niż dążeniem do prawdy (patrz: konferencje psychiatryczne fundowane przez przemysł farmaceutyczny, libertariańskie think tanki sponsorowane przez upiornych miliarderów, programy edukacyjne opłacane przez grupy fundamentalistów religijnych, eksperci żywienia sprzedający produkty dietetyczne, specjaliści zatrudniani przez stronę procesową, lekarze czerpiący wiedzę o skuteczności leku tylko z informacji jego producenta). Różnice są raczej ilościowe niż jakościowe, ale niektóre źródła finansowania zmniejszają wiarygodność eksperta bardziej niż inne.

Żaden z tych powodów, by ufać ekspertom, nie jest idealny. W wielu przypadkach nie będziemy mogli stwierdzić, czy mają oni rację, nie sprawdzając samemu faktów. Ale to nie tyle problem filozoficzny, ile raczej kwestia tego, jak w naszych czasach rozprzestrzenia się informacja.

Jak wychować dzieci na dobrych ludzi?

Szkoła, grupa rówieśnicza, geny i dominująca kultura wyznaczają dość ścisłe granice, w jakich rodzice mogą kształtować zachowanie dziecka. Oczywiście jednak mają oni pewien wpływ na to, co wyrośnie z ich dzieci. Poniżej kilka opartych na danych empirycznych sugestii, jak uczynić z nich lepszych ludzi:

- Zapewnijcie dziecku godne podziwu i łatwe do opisania wzorce osobowe. Dzieci można motywować historiami o ludziach (zwłaszcza tych ledwie kilka lat starszych od nich), którzy dokonali niezwykłych moralnie rzeczy, pokonali przeszkody lub przeciwstawili się panującym normom, by zrobić coś dobrego. W niemoralnym często świecie dobrzy ludzie są buntownikami, a wszyscy kochają
  buntowników.
- Sprawcie, by abstrakcyjne zasady stały się konkretne i angażujące emocjonalnie. Słowa „Bądź sprawiedliwy" czy „Bądź dobry dla innych" to znakomita rada, ale nie angażuje ludzi emocjonalnie. Ludzi motywuje do działania to, co ich porusza, bardziej zaś poruszają nas konkretne, szczegółowe przykłady niż generalizacje albo beznamiętne opisy.

- Pomagajcie być moralnym. Na ile to możliwe, popychajcie dzieci we właściwym kierunku, nie nagradzając ich materialnie za dobre zachowanie. Pozwólcie im unikać złych wyborów (zamiast zabraniać im je podejmować), ukazujcie dobre wybory w pozytywnym świetle, unikajcie sytuacji, w których trudno jest dokonać dobrego wyboru. Prawdopodobnie jest tu miejsce na nagrody materialne, ale to już ryzykowna sprawa. Im bardziej zewnętrzna motywacja u dziecka, tym bardziej chwiejne jego nawyki
  moralne.
- Wyznaczajcie zasady, których ludzie w otoczeniu dziecka naprawdę przestrzegają. Mówienie komuś, że robienie tego czy owego jest niezgodne z zasadami, a potem umieszczanie go w sytuacji, w której ludzie to właśnie robią, to znakomity sposób, by wyrobić w tym kimś przekonanie, że zasad nie warto traktować poważnie.

Dodam tu kilka innych sugestii, dla których nie mam żadnych udokumentowanych czy empirycznych dowodów, ale które moim zdaniem są ważne:

- Wspierajcie zdolność obliczeń etycznych. Ludziom trudno jest poważnie traktować dane ilościowe, gdy rozważają problemy etyczne. Jednak bez umiejętności ilościowego myślenia o moralności trudno utrzymać uwagę moralną tam, gdzie jej miejsce. Nie wiem, jak najlepiej przekazać to dzieciom, lecz odrobina praktyki z pewnością nie zawadzi. Jeśli wasze dziecko chce przekazać pieniądze na cel charytatywny, poproście, by uzasadniło swój wybór

w liczbach[28]. Jeśli wasze dziecko ma wykonać projekt dotyczący jakiegoś problemu społecznego, poproście o liczbowe uzasadnienie, że problem ten jest ważniejszy od innych. Jeśli dziecko uważa, że podział obowiązków czy dóbr w domu jest niesprawiedliwy, poproście o wyliczenie tej niesprawiedliwości.

Generalnie mamy skłonność, by o edukacji moralnej myśleć jako o rozwijaniu dobrych nawyków dotyczących postępowania z ludźmi w najbliższym otoczeniu – grzeczności, szacunku i tak dalej. Ale choć bycie grzecznym i pełnym szacunku w rozmowie jest lepsze niż bycie niegrzecznym i aroganckim, niewiele ma to wspólnego z rozwiązywaniem najważniejszych problemów współczesnego świata. Tutaj moim zdaniem ważne jest:

- Zachęcanie dzieci do udziału w działaniach zbiorowych. Korupcja polityczna, zmiany klimatu, bieda i nierówności ekonomiczne, horror przemysłowej hodowli zwierząt i inne tego typu problemy nie zostaną rozwiązane przez pojedynczych ludzi zmieniających swoje działania. Zostaną rozwiązane, w znacznej części, przez organizacje, lobbowanie, regulacje, bojkoty, strajki i ruchy na rzecz zmiany obowiązujących norm. Ponieważ wszystkie te problemy mają charakter moralny, ich rozwiązanie jest naszym wspólnym moralnym obowiązkiem. Oczywiście dzieci nie mogą w pełni uczestniczyć w większości znaczących form działania zbiorowego, a nawet gdyby mogły, wielu dorosłych nie traktowałoby ich poważnie. Niemniej możemy stwarzać szanse, by nabierały praktyki – od samorządu uczniowskiego, przez sprzątanie parku, po budżety obywatelskie. Nie wiem, jakie działania zwiększają szansę, że dzieci wezmą udział w ważnych

formach działania zbiorowego jako dorośli, ale pokazywanie im wartości wspólnego działania wydaje się krokiem w dobrą stronę.

[28] Znalezienie sposobu, jak to zrobić, bez tłumienia ich dobroczynnych impulsów, może nie być łatwe. Najlepiej chyba zacząć od pochwalenia impulsu, a potem, gdy ten się utrwali, spróbować przesunąć go w bardziej użyteczną stronę.

Co sprawia, że dane słowo jest seksistowskie?

Dość dobra odpowiedź: słowo jest seksistowskie, jeśli jego użycie promuje seksizm, czyli niesprawiedliwe traktowanie lub prześladowanie ludzi ze względu na ich płeć albo gender. Typem słów, które mogą wywoływać taki efekt, są tak zwane grube określenia oceniające. Określenia cienkie, takie jak „dobry" albo „powinno się", można stosować do oceniania właściwie wszystkiego. Nie mówią nam one nic o tym, co oceniamy. Określenia grube, takie jak „odwaga" albo „obżartuch", są zupełnie inne. Jeśli nazwę kogoś „odważnym", nie tylko chwalę go, ale też mówię trochę o tym, za co go chwalę – za zdolność działania w obliczu zagrożenia. Niektóre określenia grube są przypisane do jednej płci, to znaczy używa się ich niemal wyłącznie w odniesieniu do osób jednej płci. Oczywiście sam fakt powiązania słowa z płcią nie czyni go od razu seksistowskim. Jeśli na przykład mężczyźni faktycznie częściej niż kobiety mają skłonność do objaśniania rzeczy w sposób autorytarny i z poczuciem wyższości, to pojawienie się słowa „mansplaining", zwracającego uwagę na to zjawisko, nie ma w sobie nic z niesprawiedliwej dyskryminacji. Jeśli jednak jakieś słowo przypisane jest do danej płci bezzasadnie, wówczas jest seksistowskie. Dobry przykład to „zdzira". Określenia tego używa się

niemal wyłącznie w stosunku do kobiet i dziewczyn. Co ważniejsze, nie istnieje jego odpowiednik dotyczący mężczyzn i chłopców, i to nie dlatego, że mężczyźni i chłopcy nie bywają rozwiązli, ale dlatego, że się ich za to nie ocenia negatywnie. Użycie słowa „zdzira" promuje więc niesprawiedliwą dyskryminację kobiet opartą na rozwiązłości. Można przywołać całe mnóstwo grubych określeń seksistowskich tego typu: „pedał", „jędza", „pasztet", „babsko".

Nieco lepsza odpowiedź: słowo jest seksistowskie, jeśli generalnie promuje seksizm albo służy do wyrażania seksistowskich poglądów, czyli działa na rzecz seksistowskiej praktyki. Otwieram tę ostatnią możliwość, nieraz bowiem skutki użycia jakiegoś słowa są rozmyte lub trudne do uchwycenia, ale możemy powiedzieć, co dane użycie słowa mówi o użytkowniku. Weźmy wymyślony przykład. Wyobraźmy sobie, że istnieje obelga pod adresem kobiet, po którą sięgają wyłącznie zagorzali mizogini i stosują ją wyłącznie w prywatnych zapiskach i rozmowach. Takie słowo nie wyrządziłoby raczej wielu szkód z uwagi na ograniczony zakres działania. Ale wyobraźmy sobie teraz, iż odkrywam, że mój przyjaciel używa tego słowa w wiadomości prywatnej. Nawet jeśli słowo to nie czyni szkody, i tak będę miał prawo prosić przyjaciela, by się z tego wytłumaczył.

Nasze pytanie dotyczy wszakże samych słów. Słowa zaś są bytami dość abstrakcyjnymi. Aby odkryć, czy jakieś słowo jest seksistowskie, musimy przeprowadzić generalizację dotyczącą wszystkich kontekstów, w jakich jest używane, przy czym większości z nich nie mamy okazji zaobserwować. O wiele łatwiej jest orzec, czy konkretne użycie lub konkretna wypowiedź są seksistowskie. Weźmy słowo „suka". Bardzo trudno powiedzieć, czy samo w sobie jest ono seksistowskie, jako że używa się go w naprawdę wielu znaczeniach. Jeśli jednak spojrzymy na konkretne użycia, sprawa staje się bardziej

oczywista. Gdy Lizzo śpiewa: „Jestem suką na sto procent”, to nie wypowiada seksistowskich przekonań i nie promuje seksistowskich praktyk. Ale wyobraźmy sobie, że zapraszam kobietę na randkę, a ona odmawia. Nazwanie jej wówczas suką byłoby seksistowskie. Weźmy też słowo „pani”. Najczęściej nazwanie kogoś „panią taką-a-taką” jest zupełnie nieszkodliwe, a ona sama może nie mieć nic przeciwko temu. Jeśli jednak stworzę formularz dla ludzi starających się o pracę, w którym trzeba będzie zakreślić kwadracik przy słowie „panna”, „pani” albo „pan”, to wymagam od kobiet – a od mężczyzn nie – ujawnienia potencjalnie szkodliwej informacji o ich stanie cywilnym. Wiele słów, których seksizm wydaje nam się graniczny lub dyskusyjny, można lepiej zrozumieć, przypatrując się konkretnym użyciom. Podpowiedź: jeśli kiedyś utkniesz, rozważając znaczenie jakiegoś słowa lub wyrażenia, zmień temat i zastanów się, co dokładnie ludzie robią, gdy go używają.

Co możesz zrobić, jeśli wszystko, co robisz, jest bez znaczenia?

Osoba, która zadała to pytanie, miała na myśli zmiany klimatu, ale problem jest szerszy. Znaczna część naszych problemów etycznych lub politycznych kręci się wokół rzeczy, które możesz zrobić, a które nie mają znaczenia: głosowania w wyborach, śmiecenia, płacenia podatków, drobnych kradzieży, mikroagresji, przeniesienia się do dość drogiego mieszkania w relatywnie taniej dzielnicy, drobnych datków na cele charytatywne, wypasania zwierząt hodowlanych na terenach publicznych, łowienia ryb. Albo mówiąc ściślej: nie ma znaczenia, czy ty to robisz. Ma natomiast duże znaczenie, jeśli robi to wielu ludzi. Jeśli śmiecisz, ukradniesz batonik albo nie zapłacisz podatku, świat się nie skończy. Ale jeśli wszyscy będą śmiecić, kraść i uchylać się od zobowiązań podatkowych, śmieci zaleją ulice, sklepy zostaną zamknięte, a rząd upadnie.

Filozofowie nazywają to problemem działań zbiorowych. Jeden ze sposobów sformułowania tego problemu jest następujący: jeśli dobre byłoby, aby wielu ludzi działało w określony sposób, lecz nie robi specjalnej różnicy, czy działa tak dowolna pojedyncza osoba, to jak można przekonać ludzi do takiego działania?

Niektóre rozwiązania mają charakter legislacyjny lub instytucjonalny. Nakładamy na ludzi znaczne grzywny za drobne kradzieże, wprowadzamy regulacje określające, gdzie i kiedy można łowić ryby, firmy wprowadzają politykę nietolerancji wobec różnych rodzajów mikroagresji. Ilekroć pojawia się instytucja, która może pobudzić do określonego działania wielu ludzi, znajdujemy potencjalne (częściowe) rozwiązanie problemu działania zbiorowego.

Te rozwiązania mają jednak ograniczenia. Po pierwsze, są takie sfery naszego życia osobistego, do których nie chcielibyśmy dopuszczać przyciężkich i nieporadnych instytucji. Policjanci mogliby wypisywać mandaty za mikroagresję, ale ja wolałbym, aby tego nie robili. Po drugie, w pewnych okolicznościach rozwiązania prawne działają tylko, jeśli się je odpowiednio wzmocni. Jeśli moje miasteczko zabroni łowienia ryb w określonych porach roku, a sąsiednie tego nie zrobi, to wszyscy wędkarze po prostu będą jeździć do tego drugiego. Jeśli jeden przedsiębiorca zrezygnuje z zanieczyszczającej środowisko, ale przynoszącej zyski praktyki, może zyskać, przekuwając to poświęcenie na dobry PR, lecz może też po prostu wypaść z rynku. Oto jeden z problemów, które przynosi zmiana klimatu: jest ona zjawiskiem globalnym, więc przeciwdziałające jej rozwiązania prawne musiałyby obowiązywać na całym świecie, a to wymagałoby powołania efektywnego rządu światowego. Rzecz w tym, że nie mamy takiego rządu. I wreszcie, gdyby, powiedzmy, Stany Zjednoczone czy Chiny mogły na własną rękę wydać prawo zatrzymujące zmianę klimatu, to niekoniecznie chciałyby to zrobić – po pierwsze, dlatego że ludzie bardzo bogaci wciąż czerpią wielkie zyski z niszczenia planety, a po drugie, dlatego że jednostronna rezygnacja z jakiegoś zyskownego przedsięwzięcia sprawia (słusznie lub nie), że ludzie czują się jak frajerzy[29].

Kiedy prawne lub instytucjonalne rozwiązania nie działają, pomóc mogą rozwiązania moralne. Śmiecenie utrzymujemy pod kontrolą w dużej mierze dzięki przestrzeganiu przeciwdziałających mu norm moralnych. Uczymy dzieci, aby nie śmieciły w szkołach. Stosujemy nacechowane emocjonalnie słownictwo („śmieciuch", „brudas"), które pomaga w utrzymaniu porządku na ulicach. Piętnujemy ludzi śmiecących w miejscach publicznych. Idea zachowywania porządku stała się częścią naszej tożsamości. Tworzymy klimat, w którym unikanie śmiecenia jest warunkiem nadążania za towarzystwem. W ten sposób ludzie przyswajają sobie moralne przekonanie, że śmiecenie jest złe, albo też przestają śmiecić, bo boją się, co pomyślą inni.

Powtórzmy – to rozwiązanie ma ograniczenia. Po pierwsze, normy etyczne trudno zmienić. Argumenty na rzecz zaprzestania jedzenia mięsa z hodowli przemysłowej są absolutnie przytłaczające. Jeśli znasz kilka podstawowych faktów na ten temat (dotyczących traktowania zwierząt hodowlanych, wpływu hodowli na środowisko, zagrożenia dla zdrowia ludzkiego powodowanego przez masy śmieci oraz odporne na antybiotyki bakterie, korupcyjnego wpływu przemysłu hodowlanego na rząd federalny i władze stanowe, sposobu traktowania pracowników), musisz bardzo się oszukiwać, aby przekonać siebie, że to nie jest potworny błąd. Ludzie lubią jednak jeść mięso, ich sąsiedzi jedzą mięso… i tyle wystarcza, by praktyka ta trwała. Po drugie, normy moralne wpływają na nasze zachowanie tylko częściowo. Przypomnijcie sobie słynne eksperymenty Milgrama dotyczące posłuszeństwa (pokazujące, że ludzie skłonni są zadawać innym wielki ból, dlatego że ktoś w białym kitlu im tak rozkaże), nieco mniej znany, przeprowadzony przez Darleya i Batsona, eksperyment „dobrego Samarytanina"

(pokazujący, że decyzja o tym, by pomóc komuś strasznie cierpiącemu, może zależeć od potencjalnego spóźnienia na mało znaczące spotkanie), a także własne bogate doświadczenia dowodzące, że ludzie nie zawsze robią to, co według własnego przekonania powinni robić. Po trzecie, tam gdzie problemy działań zbiorowych wiążą się z ekonomią, rozwiązania etyczne, przynajmniej w przeszłości, koncentrowały się raczej na indywidualnych zachowaniach konsumenckich. To od każdego z nas ma zależeć, co jemy, jak ogrzewamy dom, jak często podróżujemy, czy mamy wielorazową torbę i czy zamawiamy napój ze słomką. Oczywiście dobrze by było, gdybyśmy pilnowali tych wszystkich spraw, ale odwraca to naszą uwagę od moralności dostawców – dlaczego firmy w ogóle sprzedają nam te rzeczy? – i głębszych przemian gospodarczych, które mogłyby całkowicie zmienić zakres, w jakim dokonujemy wyborów konsumenckich.

Może to wszystko jest całkiem oczywiste. Ale jeśli tak jest, to warto się zastanowić, dlaczego tak wielu inteligentnych dorosłych ludzi zdaje się tego nie rozumieć.

Wielu spośród tych, którzy zatrzymują się przy naszym stoliku, nie ma pytania ani nie chce rozmawiać. Mają tylko jakąś teorię albo historię, którą pragną z siebie wyrzucić. Dla mnie to całkiem w porządku. Gdyby nasz stolik miał stać się miejscem, w którym ludzie mogą wyrazić siebie w sposób, w jaki nie mogą nigdzie indziej, byłoby świetnie. Ale czasem to, co zaczyna się jako monolog, zmienia się w prawdziwą rozmowę. Pewna kobieta opowiadała nam – nie szczędząc słów – że zmiana klimatu sprawiła, iż jest bardziej samolubna. Nie może zrobić nic, by samodzielnie rozwiązać problem, nie ma więc sensu się do tego zabierać. Lepiej już skupić się na swoim życiu. A kiedy to mówiła, obok zatrzymała się inna

kobieta i wyraziła sprzeciw. Może i twoje czyny same nie mają znaczenia, ale razem możemy zatrzymać zmiany klimatu. Rozwinęła się między nami ożywiona dyskusja zahaczająca o efekt gapowicza i problem działań zbiorowych. Odchodząc, jedna z kobiet wyjęła lizaka z miski ze słodyczami.

„Zapracowałam na niego".

„Tak – odparłem. – Myślę, że dostarczyła nam pani filozofii za jakieś dwadzieścia pięć centów".

„Ja z pewnością dołożyłam tu moje trzy grosze" – odparła, nie tracąc rezonu.

[29] Żeby było jasne – nie sugeruję, że prawne rozwiązania w sprawie zmian klimatycznych są bez sensu. Mówię jedynie, że są tam poważne przeszkody do pokonania.

Czy powinniśmy żyć w teraźniejszości?

To może oznaczać bardzo wiele różnych rzeczy, przy czym jedną z nich ilustruje słynny test z czekoladkami: dziecku proponuje się jedną czekoladkę teraz albo dwie po kilku minutach czekania, a potem sprawdza się, co wybrało. „Życie w teraźniejszości" oznacza tu wybieranie mniejszej teraźniejszej nagrody, a nie większej w przyszłości. Zwykle uważamy, że żyjące w teraźniejszości dziecko, które wybiera jedną czekoladkę, dokonuje złego wyboru: jest niecierpliwe, krótkowzroczne lub ma słabą wolę.

Zgadzam się z tym, o ile chodzi o czekoladki. To jednak przykład dość ekstremalny. Czy nie jest tak, że czasem faktycznie lepiej wybierać małe teraźniejsze nagrody, a nie większe przyszłe? Filozofowie i ekonomiści nazywają takie preferowanie mniejszych teraźniejszych lub rychłych zysków, nie zaś większych zysków przyszłych, zjawiskiem preferencji czasowej. Ludzie rzeczywiście zaniżają wartość nagród przyszłych, choć różni ludzie stosują tu różne zniżki. Ale pytanie filozoficzne brzmi: Czy takie postępowanie jest racjonalne?[30] Skłaniam się ku temu, że tak. Wyobraźmy sobie, że przychodzi do mnie dżin i daje mi następujący wybór: mogę dostać jedną czekoladkę dzisiaj albo dożywotni zapas czekoladek za dwadzieścia lat. Dżin informuje mnie, że za dwadzieścia lat będę

nadal żył, że nadal będę tak samo lubił czekoladki, że będę miał silną wolę, by ich nie nadużywać, i że będę żył na tyle długo, by się nimi nacieszyć. Na pierwszy rzut oka wybór jest oczywisty – dożywotni zapas czekoladek to rzecz nie do pogardzenia. Wtedy dżin mówi mi, że jest tu haczyk: za dwadzieścia lat będę kompletnym idiotą. Porzucę ludzi i zajęcia, na których mi teraz zależy. Cały wolny czas będę spędzał w internecie, dyskutując z nieznajomymi o superbohaterach z uniwersum Marvela.

Trudno powiedzieć, jakiego wyboru dokonałbym w takiej sytuacji, ale wyobrażam sobie, że mógłbym powiedzieć coś w stylu: „Aha, ten przyszły Ian jest kretynem. Życzę mu jak najlepiej w taki sam bezstronny sposób, w jaki życzę jak najlepiej wszystkim ludziom. Ale nie zamierzam oddawać mu swoich czekoladek. Z całą pewnością nie zamierzam go nagradzać za jego złe decyzje".

Tak czy owak, ta sytuacja jest tylko przesadzoną wersją tego, co przydarza się wielu z nas w realnym świecie. Zmieniamy się nieraz w sposób, którego sami byśmy nie zaakceptowali za młodu. Zmiany te trudno dostrzec z dnia na dzień, postępują one bowiem stopniowo. Jeśli to, co jest w moim interesie, nie jest wcale w interesie tego kogoś, kim się stanę w przyszłości, ale jest jak najbardziej w interesie tego, kim jestem teraz, to preferencja czasowa może być racjonalnym wyborem.

Inny argument na rzecz preferencji czasowej dotyczy związku naszych preferencji z ukierunkowanymi czasowo emocjami. Niektóre nasze emocje są w ścisły sposób powiązane z czasem. Boimy się niemal tylko tego, co w przyszłości[31]. Żałujemy tylko tego, co w przeszłości. Nasze preferencje i emocje są powiązane w ścisły, lecz trudny do uchwycenia sposób. Jeśli jednak, dla przykładu, strach jest emocją skierowaną w przyszłość, a jest racjonalne, że strach obniża

nasze preferencje wobec danej możliwości, to jest również racjonalne, że nieraz odrzucamy coś z przyszłości na rzecz czegoś podobnego w przeszłości lub teraźniejszości.

Sprawa nie jest wszakże zero-jedynkowa. Istnieją dobre argumenty przeciw preferencji czasowej: że czasem przez nią nasze wybory stają się arbitralne, że wystawia ona nas niekiedy na całą sekwencję zakładów prowadzących do pewnej porażki. Pozwolę wam jednak przemyśleć te argumenty samodzielnie.

[30] Warto zauważyć, że nawet przeciwnicy takiej preferencji czasowej zwykle skłonni są ją zaakceptować w nieco zmodyfikowanej formie. Jedna z modyfikacji może dotyczyć pewności. W sytuacji wyboru między dwiema możliwościami – w jednej ze stuprocentową pewnością nastąpi teraźniejsza gratyfikacja, a w drugiej masz tylko czterdzieści procent szans na przyszłą dwa razy większą nagrodę – ludzie na ogół się zgadzają, że lepiej wybrać tę pierwszą możliwość. Inna modyfikacja mogłaby dotyczyć samej nagrody. Niektóre nagrody, jak zjedzenie pysznej czekoladki, przynoszą radość mniej więcej natychmiast. Inne, jak otrzymanie nowego, pięknego domu, przynoszą tym więcej radości, im dłużej się z nich korzysta. Kiedy więc pytamy, czy preferencja czasowa jest racjonalna, pytamy o to, czy racjonalne jest (a) dopasowanie się do niepewności, gdy (b) określona nagroda może mieć charakter natychmiastowy.

[31] Można znaleźć przykłady niezgodne z tą tezą. Mogę na przykład wiedzieć, że jakaś skomplikowana operacja chirurgiczna się powiodła, lecz nadal obawiać się o jej przebieg. Ale to tylko wyjątek potwierdzający regułę.

Część trzecia

Pytania, o których nie wiedzieliście, że chcecie je zadać

Czy keczup to smoothie?

Zachwyciło mnie to pytanie, po części dlatego, że jest w nim to, co znaleźć można w większości wielkich dzieł filozoficznych: bierze ono jakąś dobrze znaną, zupełnie zwyczajną rzecz z naszego życia codziennego – w tym wypadku smoothie – i powoduje, że rzecz ta zaczyna sprawiać wrażenie nieznanej i zdumiewającej. Bardzo trudno powiedzieć, co rozumiemy pod słowem „smoothie", tak by keczup nie mieścił się w tej kategorii, a inne rodzaje koktajli się mieściły. Gdyby jednak nikt nie zadał nam tego pytania, nigdy byśmy nie wymienili keczupu na liście naszych ulubionych smoothie.

Myślę, że odpowiedź zależy tutaj od subtelnych akcentów, jakie nadajemy słowom, używając ich w jednym czy drugim kontekście. Weźmy na przykład słowo „waga". Podręczniki fizyki uczą nas, że „waga" to potoczne określenie ciężaru, czyli „siły, z jaką ciało niebieskie przyciąga dany obiekt". Chociaż astronauci na orbicie okołoziemskiej poddawani są wyraźnemu oddziaływaniu grawitacyjnemu, mówimy, że znajdują się w stanie „nieważkości" – głównie dlatego, że gdyby postawić ich na normalnej wadze, jej wskaźniki by nie drgnęły. Zatem w kontekście podręcznikowym mówimy o „sile, z jaką ciało niebieskie przyciąga dany obiekt", ale w kontekście stosowania standardowych urządzeń pomiarowych

przez „wagę” rozumiemy „wszystko, co takie urządzenie może zmierzyć”.

Pytanie o keczup każe nam szukać jednej definicji, która włączałaby wszystkie smoothie i wyłączała wszystkie niesmoothie. To pragnienie definicji popchnie nas ku użyciu tego słowa w niezwyczajnym – i niezwyczajnie zuniformizowanym – znaczeniu, innym od tego, które stosujemy, układając menu w restauracjach, kiedy naszym celem jest tylko stworzenie wystarczająco jasnego przekazu trafiającego w oczekiwania zamawiającego. Odpowiedź brzmiałaby więc: może i keczup jest teraz smoothie, ale nie byłby nim, gdyby nie zadano tego pytania. Tak czy inaczej, jeśli wypijesz keczup przez słomkę, skonsultuj się pilnie z lekarzem.

Do naszego stolika podeszła kobieta z dziewczynką wyglądającą na jakieś dziewięć lat. „Masz jakieś pytanie?” – zapytała matka. Dziewczynka myślała chwilę, po czym zapytała o keczup. Nim zdążyliśmy cokolwiek powiedzieć, kobieta zaprotestowała: „Nie, to nie jest pytanie filozoficzne”. Ale prawda jest taka, że to właśnie jest pytanie filozoficzne.

Jeśli ludzie skolonizują Marsa, do kogo powinna należeć tamtejsza ziemia?

Przyjrzyjmy się temu.

Po pierwsze, co to znaczy, że coś do kogoś należy? Mówiąc w dużym uproszczeniu, coś należy do ciebie, jeśli w granicach obowiązującego prawa możesz robić z tym, co chcesz, a także możesz domagać się zadośćuczynienia, gdy ktoś zrobi z tym coś bez twojej zgody. Pytania o to, kto powinien być właścicielem czegoś, to pytania o to, kto powinien mieć prawo podejmowania decyzji w sprawie tej rzeczy.

Jest kilka ograniczeń fizycznych i praktycznych, które moglibyśmy nałożyć na marsjańską ziemię, tak by można ją było wykorzystywać tylko jako, powiedzmy, kopalnię, pole badawcze albo park publiczny. Różnego rodzaju ograniczenia pociągałyby za sobą konieczność sięgnięcia po rozmaitych właścicieli, a w każdym razie zarządców. Załóżmy jednak, że Mars byłby wykorzystywany tak samo, jak wykorzystujemy Ziemię. Ludzie by tam mieszkali, pracowali i spędzali wolny czas. Wykorzystywaliby ziemię na różne sposoby i przemieszczali się, załatwiając swoje sprawy.

Kilka różnych grup mogłoby wysuwać roszczenia do tamtejszej ziemi. Pierwsi mieszkańcy działek mogliby powiedzieć, że są ich

właścicielami, tak jak to było w wypadku pionierów na Ziemi. Rządy czy korporacje, które zapłaciły za wysłanie mieszkańców na Marsa, mogłyby twierdzić, że własność należy im się jako zwrot z inwestycji. Ludzie, którzy pracowaliby fizycznie, terraformując teren, mogliby powiedzieć, że skoro stworzyli tam coś wartościowego, to ziemia należy do nich.

Każde z tych roszczeń generuje jakieś problemy, tak koncepcyjne, jak polityczne. (Koncepcyjne: Czy do pierwszych mieszkańców należałaby cała planeta, czy tylko te miejsca, na których stanęła ich stopa? Czy przekształcenie Marsa w miejsce użyteczne dla ludzi nie było w jakimś sensie rezultatem pracy wszystkich ludzi, jacy kiedykolwiek żyli? Polityczne: Gdyby najbogatsze rządy i korporacje pierwsze wysłały ludzi na Marsa, to czy jego kolonizacja nie doprowadziłaby jedynie do pogłębienia nierówności ekonomicznych?) Wszystkie one mają wszakże jedną wspólną, dość dyskusyjną cechę: bez wyjątku zwracają się w stronę przeszłości. Zamiast uzasadniać jakiś podział dóbr na podstawie tego, jak zadziałałby on w przyszłości, opierają się wyłącznie na jakichś prawach zakorzenionych w przeszłości. Przeszłość jednak jest tylko przeszłością. Ja zaś chciałbym się tu oprzeć na spojrzeniu w przyszłość. Być może takie podziały dałoby się potem usprawiedliwić w odniesieniu do ich konsekwencji, ale czemu nie pomyśleć bezpośrednio o tym, jak dojść do najlepszych konsekwencji?

Ustalenie, jaki podział ziemi doprowadziłby do najlepszych rezultatów, wymaga od nas oddania się dość ryzykownym spekulacjom, a także odpowiedzi na trudne pytanie, co sprawia, że jakiś rezultat jest lepszy niż inny. To nie moja liga.

Niemniej istnieje jedna dobra zasada, która pozwoliłaby nam ruszyć z miejsca: pomijając inne czynniki, ludzie powinni mieć głos w sprawie jakiejś decyzji – głos proporcjonalny do tego, w jakim stopniu decyzja ta wpływa na ich życie. Jeśli na przykład grupa ludzi planuje zjeść razem obiad, to lwia część decyzji, co zjeść, powinna przypaść im, bo decyzja ta ich przede wszystkim dotknie[32]. Oczywiście nie zawsze jesteśmy najlepszymi sędziami w sprawie tego, co dla nas najlepsze, ale gdy do podjęcia są decyzje o nieograniczonym zakresie, prawdopodobnie możesz lepiej niż inni osądzić, jak one na ciebie wpłyną. Generalnie rzecz biorąc, jeśli decydujemy czy współuczestniczymy w decydowaniu, opierając się na własnym interesie, a także dajemy ludziom proporcjonalny głos przy podejmowaniu decyzji, osiągniemy rezultaty najlepsze dla ludzi, których decyzje dotykają w największym stopniu.

Jak można by zastosować ten schemat do kolonii marsjańskich? Na początek możemy powiedzieć, że decyzja o wykorzystaniu jakiejś ziemi dotyka cię tym mocniej, im bliżej tej ziemi jesteś. Należałoby więc dać kolonistom jakąś część udziałów. Podzielmy powierzchnię Marsa na sektory. Wyliczmy, ile czasu rocznie każdy mieszkaniec Marsa spędza w danym sektorze. Połowa ich udziałów byłaby podzielona według sektorów, w których przebywają, proporcjonalnie do spędzanego tam czasu. Pozostałe udziały przypiszmy do innych sektorów, zmniejszając je wraz z odległością, ale w taki sposób, by każdy miał choć jeden udział nawet w najodleglejszej działce. Wtedy każdy miałby udział w sektorze proporcjonalny do tego, w jakiej mierze decyzje na temat tego sektora wpływałyby na jego życie.

No cóż, niezupełnie. To ogromne uproszczenie problemu. Ale w ten sposób w ogóle zaczynamy dyskusję. Macie jakiś pomysł, jak to ulepszyć?

Dziewczynka, która spytała o Marsa, przyszła do nas z mamą. Kiedy przez kilka minut rozmawialiśmy z kobietą, mała cały czas kręciła się w pobliżu – biegała, wspinała się, kucała, podnosiła różne rzeczy i je odkładała. W końca matka zapytała dziewczynkę, czy ta ma jakieś pytanie. Wszystkie pojawiły się natychmiast: Co się stanie, jeśli kiedyś skolonizujemy Marsa? Do kogo będzie należeć ziemia? Jak będziemy rozstrzygać spory między różnymi stronami (robotnikami, firmami, rządami) wysuwającymi roszczenia do ziemi? Jaka cena za ziemię byłaby tam uczciwa, a jaka nieuczciwa? Nie wiedzieliśmy, jak odpowiedzieć na te pytania, ale dziewczynka pobiegła gdzieś, nim zdążyliśmy w ogóle coś rzec.

[32] Warto to przemyśleć dokładniej. Restauracja, do której pójdą, też będzie tu miała coś do powiedzenia, ustalając ceny i dania, jakie można w niej zjeść, ale to akurat dość sensowne. Może być tak, że nasza grupa zdecyduje się zjeść coś niezdrowego, za co ludzie spoza niej też będą musieli zapłacić w postaci kosztów utrzymania służby zdrowia. Całe społeczeństwo również powinno mieć tu coś do powiedzenia, na przykład głosując za opodatkowaniem niezdrowej żywności. Główna słabość tego podejścia liberalno-demokratycznego polega na tym, że nie uwzględnia ono interesów istot, które nie mogą tu podejmować decyzji. Co ze zwierzętami, które zostaną zjedzone przez członków naszej grupy?

Skąd wiemy, że 1 + 1 = 2?

Może się wydawać, że to niewłaściwe pytanie. Można odnieść wrażenie, że pytający w irytujący, odwracający uwagę i leniwy sposób próbuje podać w wątpliwość, czy naprawdę wiesz, że 1 + 1 = 2. Ale nawet jeśli założymy, że to coś, co naprawdę wiesz, i tak pozostaje tu prawdziwa zagadka. Problem w tym, że nie da się zaobserwować ani wykonać eksperymentów na liczbach czy innych pojęciach matematycznych, w każdym razie nie w taki sposób, w jaki obserwuje się czy przeprowadza eksperymenty w odniesieniu do elektronów, gwiazd albo wszystkich tych przedmiotów stałych średniej wielkości, które wypełniają nasze życie codzienne. Wygląda na to, że wiele prawd matematycznych poznajemy przez samo myślenie. Lecz jak to możliwe? Ostatecznie o niczym innym nie możemy się zbyt wiele dowiedzieć tylko za sprawą myślenia.

Możecie odpowiedzieć, że wiemy, iż 1 + 1 = 2, z obserwacji. Za każdym razem, gdy widzimy jabłko, a potem inne jabłko, to – popatrz no – widzimy dwa jabłka. Bardziej złożona wersja tego stwierdzenia nosi nazwę argumentu z niezbędności. Nasze najlepsze teorie naukowe odwołują się do różnych pojęć i działań matematycznych. Mamy wiele dobrych dowodów na to, że teorie te są prawdziwe – lub bliskie prawdy – mamy więc dobry dowód na to,

że pojęcia matematyczne są takie, za jakie uważają je owe teorie. Główny problem z tym stanowiskiem polega na tym, że znaczna część wiedzy matematycznej nie ma nic wspólnego z fizycznymi właściwościami realnego świata. Wiedzieliśmy wiele o liczbach złożonych, zanim odkryliśmy jakiekolwiek ich zastosowanie w fizyce.

Inną naturalną odpowiedzią na pytanie, skąd wiemy, że 1 + 1 = 2, byłoby dowiedzenie tego z aksjomatów arytmetyki[33]. Z tym, że to jedynie odsuwa w czasie wyjaśnienie problemu. Skąd wiemy, że aksjomaty arytmetyki są prawdziwe?

Gdyby ktoś miał wątpliwości, odpowiedź brzmi „nie wiem". Ale jedna dość sensowna odpowiedź mówi, że aksjomaty arytmetyki są prawdziwe z definicji. Wiemy, że są prawdziwe, tak jak wiemy, że trójkąt ma trzy boki, kawaler nie ma żony, a lisica jest lisem – z samego znaczenia słów. Jest jednak istotna różnica między aksjomatami arytmetyki a innymi prawdami definicyjnymi. Byłoby wciąż prawdą, że wszystkie trójkąty mają trzy boki, kawalerowie nie mają żon, a lisice są lisami, nawet gdyby nie było żadnych trójkątów, kawalerów i lisic. Aksjomaty arytmetyki zaś są prawdziwe tylko, jeśli istnieją określone rzeczy – mianowicie liczby naturalne. Jak coś może zarazem być prawdziwe z definicji i należeć do listy rzeczy, które istnieją?

Raz jeszcze: nie wiem. Myślę jednak, że warto przyjrzeć się analogii między liczbami a, na przykład, korporacjami. Jeśli grupa odpowiednich osób zbierze się w odpowiednich okolicznościach i ogłosi, że zakłada korporację, wówczas zaczyna ona istnieć. Możemy powołać korporacje do istnienia przez samo mówienie o nich w określony sposób. Kiedy mówimy o korporacjach, mówimy również o działalności ludzi, którzy je tworzą. To dość dziwne, ale nie tak całkiem tajemnicze. Być może liczby, pola tensorowe, pierścienie

i inne rzeczy, o których opowiadają matematycy, są takie same. (Chociaż nie mogą być dokładnie takie same jak korporacje, bo te zaczynają i przestają istnieć, a także zmieniają się w czasie, liczby zaś nie). Tak czy inaczej, to, skąd pochodzi nasza wiedza o liczbach, może być powiązane z tym, jakiego rodzaju rzeczami są liczby.

[33] Najpopularniejszymi aksjomatami arytmetyki są aksjomaty Peana. Wystarczy znać tylko kilka z nich, by dowieść, że 1 + 1 = 2. W aksjomatach Peana 0 jest przyjęte jako stała, a wszystkie liczby naturalne definiowane są jako następniki 0. 1 to S(0), 2 to S(S(0)) i tak dalej. Dwa aksjomaty dodawania mówią, że x + 0 = x oraz że x + S(y) = S(x+y). Dowód, że 1 + 1 = 2 albo że S(0) + S(0) = S (S(0)) jest więc dość prosty. S(0) + S(0) = S(S(0+0)) zgodnie z drugim aksjomatem dodawania. A 0 + 0 = 0 zgodnie z pierwszym aksjomatem dodawania. Zatem S(0) + S(0) = S (S(0)).

Czy kurczak po parmeńsku jest autentyczny?

Czasem, gdy jadę na wakacje, chcę po prostu pójść na plażę, wędrować albo siedzieć z przyjaciółmi. Czasem jednak, zwłaszcza gdy jadę w jakieś nowe miejsce, chcę poczuć, jak wygląda tamtejsze życie, gdy nie ma tam turystów. Chcę robić to, co robią miejscowi – bywać tam, gdzie oni bywają, słuchać tej samej muzyki, co oni, pogadać o miejscowej polityce, zjeść to, co oni jedzą. A mówiąc dokładniej, chcę robić rzeczy tamtejszych ludzi wyróżniające; jeśli bowiem miejscowi jedzą w sieciówkach, słuchają hitów z Top 40 i oglądają filmy o superbohaterach, nie jestem tym zainteresowany. (Tu rodzi się napięcie. Ponieważ globalizacja zaciera różnice kulturowe, znacznie częściej, niżbym chciał, kończę, doświadczając starodawnych, wypaczonych lub karykaturalnych wersji miejscowych zwyczajów. Jednak z reguły nie przeszkadza mi to jakoś bardzo).

(Nie jestem pewien, dlaczego ludzie chcą czegoś takiego doświadczać w czasie wakacji. Może jesteśmy ciekawi, może lubimy nowości, może nie chcemy wyglądać na nieokrzesanych, może pomaga nam to wyobrażać sobie, jak inaczej mogło się ułożyć nasze życie. Podejrzewam, że wszystko to po trochu).

Problem w tym, że kiedy jesteś turystą, ludzie będą próbowali sprzedać ci pewną wersję lokalnego życia przystosowaną do potrzeb

turystów. Szukasz prawdziwych doświadczeń i przekonujesz się, że jesteś w tłumie ludzi szukających prawdziwych doświadczeń. Jeśli więc jakieś znajdziesz, jest to nie byle jakie dokonanie. To jeden z rodzajów autentyczności: coś, co nie jest robione z myślą o przyjezdnych, coś, co wyróżnia prawdziwy styl miejscowego życia.

Ten rodzaj autentyczności jest jednak względny. Rzeczy nie są po prostu autentyczne, i tyle. Mogą być najwyżej autentycznym akcesorium danej kultury. Dotyczy to zwłaszcza kurczaka po parmeńsku. W pewnym momencie przekonujemy się, że chińskie/włoskie/meksykańskie/jakieś tam jedzenie, które dostajemy w większości amerykańskich restauracji, nie ma wiele wspólnego z tym, co jada się w Chinach/Włoszech/Meksyku/gdzieś tam. Dla mnie było to rozczarowujące odkrycie. Ale czy naprawdę powinienem być rozczarowany? Przede wszystkim, jeśli jedzenie jest dobre, to jakie ma znaczenie, czy jest autentyczne? Nie każde doświadczenie musi służyć zapoznaniu się z jakąś inną kulturą. To samo dotyczy wszelkiej produkcji kulturalnej. Są tacy miłośnicy muzyki, którzy obsesyjnie sprawdzają, czy coś jest prawdziwym (czyli autentycznym) hip-hopem, punkiem lub bluesem. Jeśli ktoś interesuje się muzyką wyłącznie z powodów etnograficznych czy historycznych, to takie podejście może mieć sens. Jednak czy takie zainteresowanie nie jest dziwnie wąskie?

A wracając do tematu, jeśli coś nie jest autentycznie chińskie/włoskie/meksykańskie, to czy nie może być autentycznie jakieś inne? Gdybym chciał poznać lokalną kuchnię z Parmy, nie powinienem zaczynać od kurczaka po parmeńsku. Ale gdybym chciał poznać lokalną kuchnię z północnego New Jersey, byłby to niezły początek. To samo można powiedzieć o chrupkach krabowych i tacos. Z jednej strony więc zamartwianie się tym, czy coś jest

autentyczne, może odwracać uwagę od innych wartości tej rzeczy. Z drugiej strony, gdy zdasz sobie sprawę, że autentyczność jest zależna od miejsca i stylu życia, możesz znaleźć ją tam, gdzie się jej nie spodziewasz.

Ale to nie jedyny rodzaj autentyczności. Czasem poznajemy kogoś i mamy wrażenie, że gra albo zachowuje się w taki sposób, jakiego się od niego oczekuje. Taka osoba nie jest sobą (cokolwiek to znaczy). Tak jak możesz chcieć się dowiedzieć, jakie są naprawdę dana kultura czy sposób życia, tak samo możesz chcieć się przekonać, jaki ktoś jest, kiedy nie daje ci tego, co – jak sądzi – chcesz dostać, ani nie martwi się o to, co o nim pomyślisz. W tym kontekście też mówimy o autentyczności. Oprócz autentyczności kulturalnej, jak w wypadku kurczaka po parmeńsku, oceniamy również ludzi w ramach czegoś, co można by nazwać autentycznością osobistą.

I tak jak wymaganie autentyczności od jakiegoś dania lub utworu muzycznego może odwrócić naszą uwagę od tego, czy to danie lub utwór są zwyczajnie dobre, tak samo wymaganie autentyczności od siebie lub innych ludzi może być wyczerpujące i małostkowe. Wyobraźmy sobie, że barman w winiarni nie jest do końca sobą, że jedynie wciela się w rolę barmana w interakcjach ze mną. Co z tego? Życie jest ciężkie, jego praca jest ciężka, a obaj mamy większe zmartwienia. Być może w naszych najbardziej intymnych związkach, gdzie drobne nadużycia zaufania mogą się wydawać poważnymi zdradami, autentyczność osobista jest ważniejsza. (Chociaż nawet wtedy… Wyobraźmy sobie, że kupuję mojej partnerce róże na walentynki, a ona jest zachwycona. Jakie to ma znaczenie, że odgrywa rolę zakochanej dziewczyny, a ja odgrywam rolę troskliwego chłopaka? Czy i tak nie jest to miłe?) Tak czy inaczej,

jeśli mamy się przejmować osobistą autentycznością, nie powinniśmy dbać o nią bezwarunkowo, zawsze i wszędzie. Jeśli odrobina niewinnego konformizmu, zarządzania wizerunkiem czy odgrywania ról ułatwia życie tobie i ludziom wokół ciebie – wyluzuj się trochę.

Czy powinno się zabić małego Hitlera?

Do tego pytania można podejść na wiele sposobów. Można je potraktować jako pytanie o rolę wielkich ludzi w historii. (Jeśli zabilibyśmy małego Hitlera, to czy ogólne siły społeczne, które doprowadziły do powstania nazizmu, i tak by nie zadziałały?) Można spojrzeć na nie jak na pytanie ogólne o historie alternatywne. (Skąd możemy w ogóle wiedzieć, co by się stało po zabiciu małego Hitlera, skoro nie da się zbadać takiej sytuacji empirycznie?) Można by je nawet potraktować jako pytanie o paradoksy podróżowania w czasie. (Gdybyśmy zabili małego Hitlera, mogłoby to naruszyć delikatny łańcuch zdarzeń prowadzących do naszych narodzin. Ale jak wtedy moglibyśmy zabić małego
Hitlera?)

Sądzę jednak, że większość ludzi myśli tu o innej interpretacji. Załóżmy, że zabicie małego Hitlera pozwoliłoby zapobiec Holokaustowi (nie powodując równocześnie niczego porównywalnie złego). Czy wtedy zabicie dziecka byłoby w porządku? Albo jeszcze ogólniej: czy mogłoby być w porządku ukaranie kogoś za coś, o czym jeszcze nie zdążył nawet pomyśleć? Krótka odpowiedź jest prosta: zapobieżenie Holokaustowi byłoby czymś naprawdę wspaniałym. Miliony istnień, które by się w ten sposób ocaliło, są

ważniejsze od życia małego Hitlera. Zabicie go przyniosłoby niezmierzone ilości dobra przy relatywnie niskich kosztach.

> Czy nie jest to jednak tylko racjonalizacja? Zabijanie dzieci i niewinnych ludzi jest po prostu złe, a żadna analiza zysków i strat nie może tego zmienić.

Zgadzam się, że odruchowa niechęć do zabijania dzieci nie znika, nawet jeśli dojdziemy do wniosku, że zabicie małego Hitlera przyniosłoby więcej zysków niż strat. Nie chciałbym też odrzucać tego rodzaju potężnych automatycznych reakcji moralnych. W codziennym życiu daleko byśmy bez nich nie zaszli. Nie zawsze jednak powinniśmy ufać tym automatycznym reakcjom. (Bardzo wielu ludzi odczuwa wstręt wobec związków homoseksualnych albo międzyrasowych, ale nie powinniśmy tego uczucia traktować jako decydującego argumentu). Jeśli wszakże mamy przezwyciężać nasze moralne odruchy, musimy mieć do tego dobry powód. Dla wielu ludzi analiza zysków i strat wyraźnie nie jest wystarczającym powodem.

Można na to spojrzeć w jeszcze inny sposób. Nasz podstawowy repertuar automatycznych reakcji emocjonalnych rozwijał się w określonym środowisku naszych przodków, a u każdego z nas jest również modyfikowany przez dziedzictwo kulturowe i doświadczenia osobiste. Różne reakcje upowszechniły się i utrzymały, bo wyszły zwycięsko z testu prób i błędów. Te reakcje emocjonalne przenosimy też jednak w sytuacje, w których nie były one testowane. Jeśli jesteśmy w sytuacji w istotny sposób różniącej się od tych, w których testowano nasze instynkty moralne, to nie powinniśmy tym instynktom ufać. To tak, jakby ktoś, czyje oczy ukształtowały się pod wodą, nagle wyszedł na ląd i miał tam oceniać rozmiar przedmiotów

i odległości między nimi. Lepiej byłoby wówczas nie opierać się na tym, co nam się wydaje.

Obrzydzenie, jakie rodzi w nas przemoc wobec dzieci, rozwinęło się w okolicznościach, w których niezbędna była współpraca wszystkich, aby dziecko dożyło dorosłości, i w których w dzieci trzeba było bardzo dużo inwestować przy bardzo ograniczonych zasobach. Podobnie nasza niechęć do osób, które krzywdzą niewinnych, była niezbędna, byśmy mogli żyć obok siebie. (Jaki byłby sens bycia niewinnym – czyli skłonnym do współpracy – gdyby było się za to karanym?) Reagujemy na przemoc wobec dzieci i niewinnych ludzi w taki, a nie inny sposób, ponieważ nasi przodkowie nie przetrwaliby i nie prosperowali dobrze, gdyby ich sąsiedzi nie wykształcili w sobie takich reakcji. Zauważmy jednak, jak bardzo różni się scenariusz z małym Hitlerem od środowiska, w jakim żyli nasi przodkowie. Tutaj musimy bowiem wziąć pod uwagę zastrzeżenie, że zachowanie dziecka przy życiu doprowadzi do śmierci milionów ludzi. Gdybyśmy ewoluowali w świecie, w którym bez przerwy mielibyśmy do czynienia z dylematami dotyczącymi małego Hitlera, nasze uczucia wobec dzieci i osób niewinnych prawdopodobnie ukształtowałyby się inaczej. Ten przypadek znakomicie wywołuje automatyczne reakcje moralne, które na co dzień podtrzymują nasze życie społeczne, a które w tej sytuacji mogą się okazać potencjalnie zabójcze. Jeśli mielibyśmy wybrać jakiś przypadek, w którym nie warto ufać własnym instynktom moralnym, to ten byłby bardzo dobry.

Jeśli jednak bylibyśmy w stanie zabić małego Hitlera, to czy nie moglibyśmy też po prostu zapobiec jego narodzinom? Albo przekonać młodego Hitlera, by trzymał się kariery malarza? Albo zrobić cokolwiek innego niż zabicie dziecka? Dla porządku – ten argument zawdzięczam komentarzom filozofki[34], która przeglądała

maszynopis mojej książki. Może mówi to coś o mnie, a może o uprawianiu filozofii poprzez eksperymenty myślowe, ale trochę mnie martwi, że nigdy nie przyszło mi to do głowy.

[34] Oklaski dla Nancy McHugh.

Czy rośliny myślą?

Rośliny potrafią robić bardzo dziwne rzeczy. Potrafią zbliżać się lub oddalać od określonego bodźca, takiego jak światło, woda, ciepło czy dotyk. Potrafią wysyłać sygnały poprzez sieć korzeni albo powietrze, przygotowując sąsiednie rośliny do obrony przed niebezpieczeństwem. Różne części tej samej rośliny też potrafią się z sobą komunikować w sytuacji zagrożenia. Potrafią wreszcie rozróżniać krewnych i obcych tego samego gatunku, przy czym współpracują z tymi pierwszymi, a z drugimi rywalizują o zasoby.

Kiedy ludzie robią tego typu rzeczy, często traktujemy to jako przejaw ich przekonań, pragnień czy innych stanów umysłowych. Odsunąłeś się, bo nie chciałeś, by cię dotknięto. Sięgnąłeś na najwyższą półkę, bo myślałeś, że są tam ciasteczka. Mówiąc: „Uwaga!", werbalizujesz pragnienie, by ludzie w twoim otoczeniu uniknęli określonego zagrożenia.

Jednocześnie zaś strony wiele zdumiewających zachowań roślin bardzo podobnych jest do zdarzeń w systemach fizycznych, które uznajemy za bezmyślne. W staroświeckich termometrach rtęć rozszerzała się i kurczyła w zależności od zmian temperatury. Jeśli coś wydziela dym, to nawet jeśli jest głupie jak pień, wysyła najbliższym istotom sygnał, że się pali.

Czy więc rośliny są bardziej jak ludzie, czy bardziej jak termometry lub płonące kartki? Powiedziałbym, że to drugie, i to z kilku powodów. Po pierwsze, chociaż da się w kategoriach umysłowych opisać to, co robią rośliny, można również zastosować metaforycznie czy nieprecyzyjnie ten sam język do opisania rzeczy bezmyślnych. (Rtęć „chce" się rozszerzać, kartka „ostrzega", że się pali). Kiedy ten język jest nieprecyzyjny i metaforyczny, a kiedy ścisły i dosłowny? Sensowna odpowiedź brzmi: jest dosłowny wtedy, gdy pozwala nam wyjaśniać lub przewidywać jakieś zachowania lepiej, niż byłoby to możliwe bez jego zastosowania, a tracimy przy tym tylko trochę precyzji i dokładności. (W istocie jest to kontinuum. Im bardziej możemy przewidywać i wyjaśniać, tym bardziej dosłowny język; im większe straty ścisłości i precyzji wraz z tym językiem, tym mniej jest on dosłowny). Mówienie, że rtęć chce się rozszerzać, jest dość nieprecyzyjne, niczego nie wyjaśnia i nie mówi więcej niż stwierdzenie, że rtęć rozszerza się tyle a tyle w takich a takich warunkach. Opisywanie zachowań roślin w kategoriach umysłowych działa podobnie. W żaden sposób nie wyjaśnia się (uwaga, trudne słowo) fototropizmu, mówiąc, że roślina chce być bliżej światła. Mamy dokładniejsze i nie tak nieporęczne wyjaśnienia tego zjawiska w kategoriach ewolucyjnych i chemicznych.

Po drugie, nasze myśli o rozmaitych rzeczach różnią się od działań roślin co najmniej na dwa sposoby. Pierwszy: nasze myśli są niezależne od bodźca. Mogę myśleć o, powiedzmy, smażonym ryżu zarówno wtedy, gdy leży przede mną, jak i wtedy, kiedy planuję, co zrobię na kolację. Roślina potrafi wysłać sygnał w odpowiedzi na jakieś zagrożenie, ale czy może pomyśleć cokolwiek o tym zagrożeniu, gdy ono nie istnieje? Drugi: gdy ty i ja myślimy o czymś, potrafimy pomyśleć więcej niż jedną rzecz na ten sam temat.

Jednym z dowodów na to, że mam w umyśle koncepcję jabłka, jest to, że nie tylko mam kilka przekonań na temat jabłek (że są czerwone lub zielone, że rosną na drzewach), ale że mogę być do nich także w różny sposób nastawiony (mogę chcieć zjeść jabłko, mogę sobie wyobrażać niebieskie jabłko). Filozofowie nazywają to niekiedy wymogiem ogólności. Wydaje mi się, iż rzekome myśli roślin nie spełniają wymogu ogólności. Roślina może poruszyć się w stronę światła, ale czy może pomyśleć o świetle cokolwiek innego, niezwiązanego z tym ruchem?

Wątpię więc, by rośliny mogły myśleć – po pierwsze, dlatego że nie jest jasne, co by dla nas wynikało z takiego założenia, a po drugie, dlatego że ich rzekome myśli są całkowicie zależne od bodźca i ograniczone do jednego kontekstu. Kusi nas, by przypisywać roślinom stany umysłowe – tak sądzę – z tego samego powodu, z jakiego nasi przodkowie przypisywali stany umysłowe wiatrom, rzekom i wulkanom: bo nasze mózgi pracują usilnie, by wykryć istnienie umysłu, gdzie to tylko możliwe. W pewien sposób dostrzeganie w roślinach umysłu jest tym samym, co dostrzeganie twarzy na grzance. Nie możemy nic na to poradzić, że wszędzie wyszukujemy twarze i że bardzo się ekscytujemy, gdy znajdziemy jakąś w niespodziewanym miejscu. A jednak w momentach większej powagi zdajemy sobie sprawę, że to głupie. Nawet jeśli moje śniadanie wygląda jak Matka Boska, wiem, że to tylko czyste jak ona złudzenie.

Sam trafię do drzwi, dziękuję.

Czy buddyzm jest religią, czy filozofią?

¿Porque no los dos? Pomyślmy o kilku cechach, które zwykle są wspólne dla wszystkich religii:

- Charakterystyczne przekonania etyczne (*halal* albo koszerna kuchnia, słowa tabu).
- Charakterystyczne przekonania nadprzyrodzone (Bóg, życie po śmierci, reinkarnacja, brahman).
- Przekonanie, że przynajmniej częściowo główne doktryny danej religii zostały przekazane jednemu prorokowi (Mojżesz na górze Synaj, nocna podróż Mahometa).
- Święte księgi i przekaz ustny (Biblia, egipska *Księga umarłych*, *Bhagawadgita*).
- Określone (niekiedy podważane) metody przystępowania do wspólnoty religijnej (chrzest, doktryna matrylinearnego dziedziczenia w judaizmie).
- Określona hierarchia władz religijnych (mnisi, księża, imamowie, szamani).
- Święte rytuały (modlitwa, medytacja, ceremonie cyklu życia).

Buddyzm występuje w wielu formach, ale w większości z nich obecne są wszystkie wymienione cechy. Ośmioraka ścieżka prowadząca do wyzwolenia z koła ponownych narodzin jest w dużej mierze systemem etycznym; wiara w reinkarnację dotyka sfery nadprzyrodzonej, a przynajmniej niektórzy buddyści wierzą w istnienie szerokiego panteonu bogów i innych pozaziemskich bytów; buddyści twierdzą, że znaczna część ich przekonań została przekazana Buddzie, w każdym razie zaś, że odkrył on poprzez objawienie najważniejsze prawdy buddyzmu; różne odłamy buddyzmu mają swoje święte teksty, takie jak *Tipitaka*; różne odłamy buddyzmu w różny sposób definiują przynależność do swojej religii, ale najmniej kontrowersyjny byłby pogląd, że buddystami są ludzie wyznający Cztery Szlachetne Prawdy; istnieją buddyjscy mnisi; są buddyjskie modlitwy, medytacje i inne rytuały. Bez wątpienia dałoby się podać taką definicję religii, w której buddyzm by się nie mieścił, a mieściłyby się wszystkie inne religie, ale wymagałoby to wyraźnej manipulacji definicją. Po co to robić?

Z drugiej strony ilekroć rozmawiałem z jakimiś buddystami, twierdzili oni, że buddyzm jest filozofią, nie religią[35]. Nie mam całkowitej pewności, co właściwie mają na myśli. Może chodzi o to, że do buddyjskich przekonań i praktyk doszli poprzez logiczne rozumowanie; może o to, że gotowi są bronić ich na gruncie racjonalizmu; a może nawet o to, że skłonni byliby je zmodyfikować, gdyby zderzyli się z zaprzeczającym im materiałem dowodowym. Może o to, że niektóre idee buddyjskie – wyzbycie się jaźni, dwie prawdy, etyczne elementy ośmiorakiej ścieżki – są przynajmniej po części odpowiedziami na pytania filozoficzne. (Czym jest jaźń? Co sprawia, że dziś jestem tą samą osobą, co w wieku dwóch lat? Jaka jest fundamentalna struktura rzeczywistości? Jak żyć?) Może o to, że

niektórzy potrafią przyjąć buddyjskie przekonania i praktyki, nie porzucając swoich religii. Może zaś o to, że nazwanie jakiegoś zestawu wierzeń i praktyk filozofią – słusznie lub nie – zdaje się go uszlachetniać. Tak czy owak, nie wyrażam sprzeciwu. Oczywiście małe dzieci wychowywane na buddystów wcale nie doszły do swoich przekonań poprzez rozumowanie, a istnieją i takie wersje buddyzmu, których kosmologiczne i teologiczne dogmaty są na pierwszy rzut oka niezgodne z dogmatami innych religii. Jeśli jednak nazywanie buddyzmu filozofią sprowadza się do spostrzeżenia, że ludzie praktykujący go refleksyjnie i krytycznie uprawiają w ten sposób filozofię – to zgoda.

> Ale większość buddystów została wychowana na buddystów w buddyjskich wspólnotach. Jeśli ktoś ma jakieś przekonanie lub zachowuje się w określony sposób, bo tak go nauczyli rodzice albo bo tak się robi w jego otoczeniu, to taka postawa nie dorasta do miana filozofii.

Zgadzam się, że jeśli ktoś bezkrytycznie i bezrefleksyjnie wierzy w to, w co kazali mu wierzyć rodzice i wspólnota, to nazwanie takich poglądów filozoficznymi tworzy fałszywe wrażenie, iż są one wypracowane rozumowo w takim samym stopniu jak dowolne przekonania dowolnego filozofa.

Jednak zastrzeżenie „bezkrytycznie i bezrefleksyjnie” jest tu kluczowe z kilku powodów. Po pierwsze, rozumowanie filozoficzne zwykle odnosi się do zdrowego rozsądku swojego miejsca i czasu. Starożytni filozofowie greccy zwykle kończyli, zgadzając się z innymi starożytnymi Grekami; średniowieczni filozofowie chrześcijańscy byli, no wiecie, średniowiecznymi chrześcijanami; mimo całego kunsztownego rozumowania praktyczne moralne wnioski Kanta były

zwyczajną częścią osiemnastowiecznego pruskiego luteranizmu[36]. W każdym z tych przypadków nie sposób stwierdzić, gdzie kończy się wiedza ogólna, a zaczynają dokonania filozoficzne. A jednak nadal całkiem prawidłowo uznajemy tych ludzi za filozofów.

Po drugie, rozumowanie filozoficzne musi się gdzieś zaczynać. Jakie ma znaczenie, czy podstawowe założenia, na których się opierasz (przynajmniej prowizorycznie), są wyznawane również przez ludzi wokół ciebie?

Po trzecie, powinniśmy odróżnić posiadanie własnej filozofii od jej uprawiania. Masz swoją filozofię, jeśli jesteś w stanie udzielać odpowiedzi na pytania filozoficzne. Jeśli mówimy, że ktoś ma swoją filozofię, brzmi to tak, jakbyśmy niektórym jego przekonaniom przyznawali specjalny status, ale wcale tak nie jest: można mieć swoją filozofię, która jest niespójna, pusta lub nieprzemyślana. Uprawianie filozofii jest z kolei bardziej kwestią rozumowania i wysiłku zmierzającego do udoskonalenia i wyrażenia swoich lub cudzych poglądów filozoficznych. Jeśli jakiś pogląd jest skutkiem uprawiania filozofii, to są w nim powaga i odpowiedzialność, jakich nie znajdziemy w każdym poglądzie. Być może wszyscy buddyści mają swoją filozofię, ale tylko niektórzy dochodzą do swoich przekonań i praktyk poprzez uprawianie filozofii.

I wreszcie – pośród filozofów Zachodu istnieje niechlubna tradycja, by ignorować wszystko, co napisano lub pomyślano poza kulturą europejską, tradycja oparta na przekonaniu, że to tylko religia. Jeśli nazwanie buddyzmu filozofią jest potrzebne, by to przezwyciężyć, jestem za.

[35] Niektórzy utrzymywali, że taki sposób mówienia jest odpowiedzią na eksport buddyzmu na Zachód w nieco „zmodernizowanej" formie. Może i tak, ale to ciekawe, jak wielu ludzi upiera się przy tym, że buddyzm jest filozofią; jak wynika z mojego doświadczenia, dotyczy to zarówno wychowanych w Stanach Zjednoczonych buddystów o europejskich korzeniach, jak i tak zwanych buddystów etnicznych, urodzonych i wychowanych w Japonii.

[36] Nietzsche, jak zawsze, celnie: „Dowcip Kanta. – Kant chciał w uderzający «cały świat» sposób dowieść, że «cały świat» ma słuszność – był to tajemny dowcip tej duszy. Pisał przeciw uczonym, na korzyść przesądu ludu, lecz dla uczonych, a nie dla ludu". (F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, str. 128).

Jak coś może być tak złe, że aż dobre?

Niektórzy ludzie lubią określone rzeczy, chociaż albo ponieważ są one złe: muzykę taką jak płyta *Philosophy of the World* grupy The Shaggs czy klasyka Eurowizji: *My Friend* lub *Facebook Uh, Oh, Oh*; filmy w rodzaju *The Room*, *Troll 2* czy *Zamiana z księżniczką*; obrazy takie jak *Lucy in the Sky with Flowers* i niemal cała kolekcja Muzeum Złej Sztuki. Nazwijmy je skrótowo TZŻAD.

Ale jak to możliwe? Zazwyczaj przecież nie podoba nam się dzieło sztuki, które uważamy za złe. Czy to właściwie nie jest to samo?

Kiedy to pytanie padło przy naszym stoliku, jeden z filozofów powiedział, że zjawisko TZŻAD opiera się na lubieniu rzeczy w sposób ironiczny. Wydaje mi się to trafne, ale skłoniło mnie do zastanowienia się nad tym, co to znaczy, że się coś lubi ironicznie. Ostatecznie rzecz biorąc, kiedy myślę o ironii, zwykle przychodzi mi do głowy ironia dramatyczna (gdy publiczność znacznie lepiej rozumie, co się przydarza postaci, niż ta postać) lub ironia komunikacyjna (kiedy, według mojej ulubionej teorii, ktoś robi coś ironicznie, gdy chce pokazać, że jest kimś innym niż osoby, które robiłyby to na serio). Jednak ten rodzaj ironii, który pojawia się w ironicznym lubieniu rzeczy, zasadniczo nie jest ani dramatyczny, ani komunikacyjny; ktoś, kto lubi coś ironicznie, może doskonale

rozumieć swoją sytuację, a wszystko może się odbywać bez komunikowania komukolwiek czegoś szczególnego. (Mówiąc bardziej obrazowo: jeśli się komuś ironicznie za coś dziękuje, to w istocie mu się nie dziękuje. Ale jeśli się coś ironicznie lubi, to naprawdę się to lubi). Oto moja hipoteza robocza: lubisz coś ironicznie, jeśli to naprawdę lubisz, ale wymaga to od ciebie świadomego i zabawowego zawieszenia standardów, jakie zwykle stosujesz, oceniając rzeczy tego rodzaju.

Ale to zapewne nie jedyny sposób rozumienia TZŻAD. Ważne jest też to, że jeśli TZŻAD są dobre, to są dobre w określony sposób. Nie są dobre w sensie bycia eleganckimi, głębokimi, wzruszającymi czy odkrywczymi. Raczej są dobre, bo (a) są śmieszne[37] oraz (b) zdumiewające. Niezwykle intensywnie pragniemy się dowiedzieć, jak to możliwe, że coś takiego powstało, i dlaczego właściwie jest to aż tak dziwaczne.

Pomaga to wyjaśnić, dlaczego duża wiedza o TZŻAD może skomplikować nasze odczucia. Odkąd przeczytałem[38], że członkinie The Shaggs miały dość ponure dzieciństwo, jak również życie po rozpadzie zespołu, nie potrafię już tak cieszyć się (?) ich muzyką, bo czuję się, jakbym wymierzał komuś policzek. Potem jednak pomyślałem, że one też nie lubiły za bardzo swojej muzyki, nawet jeśli na okładce czytamy, jak The Shaggs nas wszystkich kochają, a sama decyzja o wydaniu płyty nie należała do nich. Nie śmieję się więc z nich (w każdym razie nie w sposób szczególnie protekcjonalny); śmieję się z ich muzyki. Wydaje się, że istnieje dość istotna różnica moralna między dwoma typami TZŻAD – są takie TZŻAD, których twórcy wiedzą, że zrobili coś złego, i są takie TZŻAD, których twórcy tego nie wiedzą. W tym drugim przypadku po części śmiejemy się z braku samoświadomości twórców, ale w tym

pierwszym możemy się śmiać z samego dzieła albo z tych cech twórcy, z których śmianie się nie jest aż tak obraźliwe.

Po części z tego właśnie powodu mam opory, by klasyfikować twórczość dzieci jako TZŻAD. Dzieci, ogólnie rzecz biorąc, nie są zbyt samoświadome, jeśli chodzi o zdolności artystyczne, ale wyśmiewanie ich z tego powodu byłoby dość okrutne.

[37] Co sprawia, że TZŻAD są zabawne? Niektórzy filozofowie wysuwali teorię, że coś wydaje się nam zabawne, jeśli pozwala nam poczuć się lepszymi od innych (albo od nas samych w przeszłości). To całkiem nieźle tłumaczyłoby śmieszność TZŻAD. Jak to dobrze, że sam nie dysponuję taką mieszanką pompatyczności, dziwaczności, mizoginii i braku wyczulenia na naturalny rytm ludzkiej mowy, by nakręcić *The Room*. (A nawet gdybym miał w sobie tę mieszankę, i tak byłbym na tyle samoświadomy, by nie robić tego filmu). Generalnie jednak teoria wyższości jest mylna w odniesieniu do wszystkich przyczyn tego, że coś jest zabawne; jeśli poświęcicie minutkę, znajdziecie mnóstwo przykładów przeczących tej teorii. Myślę jednak, że można z dużym bezpieczeństwem stwierdzić, iż niekiedy śmiejemy się z kogoś, bo uważamy się za lepszych od innych. Nie bardzo jednak wiadomo, jak w ramach teorii wyższości można poradzić sobie z faktem, że nie wszystko, co naprawdę złe, jest TZŻAD.

[38] Susan Orlean, *Meet the Shaggs*, „New Yorker”, 22 września 1999, na: https://www.newyorker.com/magazine/1999/09/27/meet-the-shaggs.

Czy żelki smakują tak samo ludziom, którzy je lubią, jak tym, którzy ich nie lubią?

Jest kilka przekonujących argumentów na tak i kilka na nie:

SMAKUJĄ TAK SAMO	SMAKUJĄ INACZEJ
Zasugerował to pewien chłopak przy naszym stoliku: Załóżmy, że jesz te same żelki dwa razy. Za pierwszym razem ci smakują. Za drugim nie, ale nie dlatego, że smak się zmienił, tylko dlatego, że jesteś najedzony albo wcześniej opchałeś się słodyczami, albo nie masz nastroju. Żelki smakują tak samo, zgadza się? Jeśli zaś żelki smakują tak samo jednej osobie, której raz ich jedzenie odpowiada, a raz nie, to dlaczego miałyby smakować inaczej miłośnikom żelków, a inaczej tym, którzy ich nie lubią? Jeśli spytać tak miłośników żelków, jak	Gdyby żelki smakowały tak samo obu grupom, moglibyśmy odróżnić doświadczenie cieszenia się jakimś smakiem od samego smakowania. Nie jest jednak jasne, czy to możliwe. Oprócz doświadczenia słodkości, miękkości itd. musi też istnieć osobne doświadczenie cieszenia się tym. Jakie jest to doświadczenie? Czy takie samo jak cieszenie się z jakiegokolwiek innego jedzenia lub cieszenie się z czegokolwiek w ogóle? Twierdzenie, że pochłonięcie pysznego pikla jest w jakimś sensie tym samym, co zjedzenie pysznych żelków, wydaje się dziwne: pikle i żelki są przecież czymś całkiem różnym. Kiedy jednej osobie smakuje jakieś jedzenie, a drugiej nie, często opisują one jego smak inaczej. Ludzie, którzy nie lubią kolendry, mówią, że smakuje jak mydliny. Ci, którzy ją lubią, tak nie mówią. Najwyraźniej więc kolendra nie smakuje tak samo obu tym grupom. Zwolennicy i przeciwnicy żelków nie opisują ich inaczej (poza tym, że mówią, iż im smakują lub nie smakują), ale być może tylko dlatego, że brakuje im słownictwa do opisania różnicy smaku. Jeśli więc – ogólnie rzecz biorąc – w przypadku, gdy jedna osoba lubi jakieś jedzenie, a druga go nie lubi, jest tak, że

i tych, którzy ich nie lubią, jak żelki smakują, to zapewne opiszą je w ten sam sposób: słodkie, nieco twarde z zewnątrz, a miękkie w środku, trochę ziarniste, w pewien sposób ściągające podniebienie itd. Skoro tak jest, to mamy prosty dowód na to, że żelki smakują tak samo obu grupom ludzi.	smakuje ono każdej z nich inaczej, to ta sama zasada musi się stosować do żelków.

Dokąd to nas prowadzi? W pamiętnym fragmencie *Krytyki czystego rozumu* filozof Immanuel Kant przedstawia w pełni przekonujące, jak się wydaje (przynajmniej jemu), argumenty na poparcie sprzecznych odpowiedzi na kilka kluczowych pytań metafizycznych – na przykład, czy przestrzeń jest nieskończona albo czy istnieje „byt konieczny" (czyli Bóg) poza światem materialnym. Dochodzi do wniosku, że taka sytuacja jest możliwa tylko dlatego, że coś jest nie tak z samymi tymi pytaniami.

Pytanie o żelki nie jest aż tak poważne jak kwestie, które trapiły naszego Immanusia, ale wygląda na to, że płyniemy na tej samej łódce. Można na przykład uznać, że spór między obiema grupami ma charakter czysto werbalny. Wszyscy zgadzają się co do tego, jak wygląda jedzenie żelków, gdy się je lubi i gdy się ich nie lubi, ale nie zgadzają się co do tego, czy różnicę między tymi doświadczeniami opisywać jako różnicę smaku. Jeśli to, jak coś smakuje, zawiera w sobie okoliczność, że ty to lubisz, żelki smakują inaczej miłośnikom niż ich przeciwnikom. Jeśli nie zawiera, to smakują tak samo.

Myślę, że jednak nie o to chodzi. Pytanie brzmi, czy zawsze albo czy koniecznie istnieje taka różnica w jedzeniu żelków dla ich

miłośników i przeciwników, która jest niezależna od samej różnicy między lubieniem ich a nielubieniem. Trudno orzec, ale nie jest to pytanie bez znaczenia czy bez sensu, nie jest to też spór czysto werbalny[39].

Tak czy owak, najlepsza odpowiedź, na jaką mnie stać, brzmi: nie wiem, ale skłaniam się ku temu, że smakują tak samo. Pierwszy argument jest po prostu bardzo przekonujący. Wydaje mi się oczywiste, że gdy się zje zbyt dużo dobrego jedzenia, przestaje ono smakować dobrze, a zaczyna smakować źle, choć przecież sam smak się nie zmienia. (Smak może się zmienić, jeśli na przykład usta pieką nas od zbyt dużej ilości pikantnego jedzenia albo gdy wysychają od zbyt dużej ilości soli. Ale nie musi tak być). Chociaż nigdy nie będziemy mieli szansy stać się kimś innym i porównać własnego doświadczenia jedzenia żelków z czyimś doświadczeniem, możemy porównać własne doświadczenia jedzenia żelków w różnym czasie, a to niemal to samo. Drugi argument jest jednak dość słaby. Ostatecznie ludziom niewyszkolonym bardzo trudno opisać jakikolwiek smak.

Argumenty na rzecz innego smaku nie wytrzymują szczegółowej analizy. Pierwszy opiera się na intuicjach dotyczących tego, jak rozdzielamy poszczególne elementy holistycznego doświadczenia, jakim jest jedzenie żelków. Intuicje dotyczą trudnego zagadnienia psychologicznego, a nie czegoś, czego regularnie doświadczamy – nie są więc wiele warte. Drugi opiera się na dyskusyjnym założeniu, że wszystkie różnice w preferencjach smakowych są takie same jak różnica między ludźmi, którzy lubią kolendrę, a tymi, którzy jej nie lubią. Niektóre preferencje smakowe mają podłoże genetyczne (jak zamiłowanie do kolendry), inne są uwarunkowane kulturowo (jak na przykład pikantne jedzenie w niektórych regionach świata), jeszcze

inne zaś (jak zamiłowanie do żelków) opierają się na istotnych różnicach indywidualnych, nawet między członkami tych samych grup społecznych. Nie widzę powodu, dla którego związek między smakiem a zadowoleniem ze smaku miałby być taki sam we wszystkich tych grupach.

Czy nie jest jednak ciekawe, że do takich wniosków na temat naszych doświadczeń musimy dochodzić na drodze niebezpośrednich spekulacji? W historii filozofii istnieje ugruntowana tradycja, wedle której o świecie zewnętrznym wiemy tylko to, czego dowiedzieliśmy się dzięki zmysłom. Ale sposób, w jaki potoczyła się powyższa dyskusja, zdaje się tę tradycję podważać.

A w ramach konkluzji: obiektywnie się mylisz, jeśli lubisz żelki. Chyba że lubisz te kwaśne.

[39] Warto też zaznaczyć, że jest wiele trudnych pytań dotyczących smaku, których próbuję tu uniknąć. Zdrowy rozsądek podpowiada, że siedliskiem smaku są usta, ale doświadczenie smaku jest w dużej mierze zdeterminowane przez bodźce docierające do nosa. W jakim stopniu na nasze intuicje dotyczące smaku wpływają rozbieżności między zdrowym rozsądkiem a faktami fizjologicznymi? Smak, bardziej niż inne zmysły, powiązany jest z nacechowaną emocjonalnie pamięcią. Czy znaczy to, że relacja między smakiem a zadowoleniem ze smaku jest inna niż, powiedzmy, między widzeniem a zadowoleniem z widoku? Czasem opisujemy obiekty smaku jako całe przedmioty (np. żelki), czasem zaś jako właściwości tych przedmiotów (np. cierpkość). Czy któreś z nich są prawdziwymi przedmiotami smaku, a jeśli tak, to jakie ma to konsekwencje dla naszego pytania o żelki?

Jeśli próbujesz wyrzeźbić ważkę, ale efekt wygląda jak pszczoła, to jest to rzeźba ważki czy raczej pszczoły?

Ważki. Myślenie, że może to być rzeźba pszczoły, opiera się, jak sądzę, wyłącznie na mimetycznej teorii przedstawienia. Wedle teorii mimetycznej, czyli opartej na podobieństwie, jakaś rzecz jest przedstawieniem innej, tylko jeśli ją przypomina. Jeśli więc wyobrażam sobie nosorożca, to przynajmniej po części za fakt, że wyobrażam sobie nosorożca – a nie hipopotama – odpowiada podobieństwo mojego mentalnego wyobrażenia do nosorożca. Teoria ta ma w dziejach filozofii długą listę wyznawców. Wiemy jednak, że jest nieprawdziwa z dwóch co najmniej
powodów.

Po pierwsze, wiele rzeczy przedstawia inne rzeczy, wcale ich nie przypominając. Kolor niebieski przedstawia na mapie stany, w których głosowano na demokratów, ale żaden kolor nie przypomina bardziej jednej partii niż innej. Albo weźmy mój ulubiony przykład. Czy kiedykolwiek śnił się wam, powiedzmy, wasz dom z dzieciństwa, ale w domu ze snu nic nie przypominało prawdziwego domu z dzieciństwa? (W istocie dom ten może wyglądać jak jakiś inny budynek ze świata rzeczywistego). Takie sny są interesujące

z wielu powodów, a jeden z nich jest taki, że podważają teorię mimetyczną. Bez względu na to, z czego wynika, że jest to sen o domu z dzieciństwa – z pewnością nie jest to podobieństwo między domem śnionym a rzeczywistym.

Po drugie, generalnie teoria przedstawienia musi też dopuścić możliwość przekręcenia, czyli sytuację, w której jakaś rzecz jest przedstawieniem innej rzeczy, ale przypisuje jej cechy, których tamta nie ma. Mimetyczna teoria przedstawienia zdaje się nie dopuszczać możliwości, że ktoś dokona zbyt jaskrawego przekręcenia. Załóżmy, że zamówiono u mnie portret George'a W. Busha. Nie będąc szczególnie utalentowanym malarzem, tworzę coś, co nijak nie jest podobne do byłego prezydenta, ale przypadkowo jest podobne do lemura, mimo że nigdy nie słyszałem o lemurach. W takiej sytuacji nie wykonałem jednak realistycznego portretu lemura. Wykonałem nieudany portret Busha. Innymi słowy, nie jest tak, że wcale nie wykonałem zlecenia, ale że wykonałem zlecenie źle.

To może was przekonać, że nie jest to rzeźba pszczoły, ale nie mówi nam to jeszcze, dlaczego jest to rzeźba ważki. To nieco trudniejszy problem, ale możemy przynajmniej zarysować krótką odpowiedź (która wydaje mi się wystarczająca). Rozważmy sprawczą rolę, jaką miała ważka przy powstaniu tej rzeźby. Pewnego dnia, jak sądzę, ktoś dostrzegł ważkę i wymyślił słowo „ważka", by opisać ten gatunek. Słowo upowszechniło się, a entomolodzy z czasem uściślili jego znaczenie. Stosowane przez entomologów znaczenie tego słowa dotarło do mnie. Kiedy więc kategoryzuję coś jako ważkę – czy to głośno, czy cicho – próbuję pozostać w zgodzie z tym znaczeniem. Istnieje zatem swego rodzaju łańcuch przyczynowy, który zaczyna się od rzeczywistej ważki, a poprzez język kończy na kategorii umysłowej, która znajduje się w moim mózgu, a którą mogę

przywołać, ilekroć myślę o ważkach. Ta szufladka umysłowa odgrywa z kolei ważną rolę sprawczą w produkcji rzeźby. Jeśli zaś moja rzeźba przypomina pszczołę, to nie dlatego, że pszczoły niebezpośrednio wywarły na nią wpływ. Jest tak tylko dlatego, że marny ze mnie rzeźbiarz. To z kolei daje nam niezwykle ogólną, ale przyzwoitą odpowiedź na rozważane pytanie: jest to rzeźba ważki, dlatego że ważki odegrały decydującą rolę przy jej powstaniu. Wystarczająco dobre to jak na sektor publiczny, jak mawiał mój dziadek.

Widać jednak, że to za mało, nawet w zarysie, na ogólną teorię przedstawienia. Szczególnie kiepsko radziłaby sobie ona z rzeczami, które nie istnieją – stworzeniami mitologicznymi, postulatami obalonych teorii, darmowymi obiadami. Ponieważ rzeczy te nie istnieją, niezbyt dobrze im idzie bycie przyczyną sprawczą czegokolwiek. Nowy i lśniący tytuł doktora filozofii czeka na tego, kto wymyśli, jak możemy sobie radzić z przedstawieniami rzeczy nieistniejących.

Przy stoliku przystanęła matka z synem wyglądającym na jakieś pięć lat. Kobieta rozmawiała z innymi filozofami, a ja z chłopcem, który zaczął mi opowiadać, jak zrobić trzmiela ze sprężynek. Wyjaśnienie stało się dość szczegółowe, więc miałem czas, by wymyślić pytanie o ważkę. Kiedy zadałem je chłopcu, nagle się zawstydził. Wtrąciła się jego matka i powtórzyła mu pytanie. Tym razem chłopiec załapał.

To zabawne, że ludzie czują się całkiem swobodnie, rozmawiając, powiedzmy, o sprężynkach, ale są onieśmieleni, gdy dyskusja staje się filozoficzna. Czy to dlatego, że pytanie było trudne? Czy chłopiec bał się, że powie coś niemądrego? Czy chodziło jeszcze o coś innego? Tak czy inaczej, uważam, że włączenie tego pytania do książki to trochę oszustwo, ale i tak mi się ono podoba. Wszystkie inne pytania naprawdę pochodzą od naszych rozmówców. Przysięgam.

Dlaczego prostsze teorie są lepsze?

W naszym naukowym teoretyzowaniu na temat świata – ale także na gruncie zdrowego rozsądku – preferujemy proste teorie, a nie te bardziej skomplikowane. Jeśli tylko się rozejrzycie, wszędzie zobaczycie tę preferencję. W czasach, kiedy wierzyliśmy, że Ziemia jest centrum wszechświata, a wszystkie orbity mają kształt kolisty, astronomowie musieli dokładać do swoich modeli nieba całe mnóstwo geometrycznych bajerów, by nadać sens przeczącym im obserwacjom[40]. Jedną z zalet heliocentrycznej teorii Kopernika było to, że w znacznej części (choć nie całkowicie) usunęła ona te dodatki. W nowszych czasach przeprowadzona przez Noama Chomsky'ego krytyka behawioryzmu w psychologii opierała się na tym, że behawioryści musieliby zaproponować nieskończoną liczbę „popędów", by wyjaśnić, w jaki sposób zwierzęta się uczą. Albo weźmy inny przykład i załóżmy, że jakaś naukowczyni zbiera liczne dane dotyczące dwóch zmiennych, rysuje wykres i widzi, że układa się on mniej więcej w kształt litery „U". Dostrzega też jednak, że można wyrysować inną, dość dziwaczną i trudniejszą do opisania matematycznie krzywą, która dokładniej odpowiada zebranym danym. Jeśli naukowczyni ta przypomina większość naukowców, to

raczej stwierdzi, że prawdziwa relacja między dwiema zmiennymi przybiera kształt litery „U”, nie zaś tej dziwnej krzywej.

Taka preferencja jest całkowicie naturalna, ale też dość tajemnicza. Ostatecznie świat wcale nie jest prosty. Jeśli więc jakaś teoria ma opisać i wyjaśnić pewną jego część, to preferowanie prostych teorii musi często prowadzić nas na manowce.

Co więc – jeśli w ogóle cokolwiek – usprawiedliwia taką preferencję? Jeden rodzaj odpowiedzi odwołuje się do faktu, że teorie nie służą jedynie opisywaniu i wyjaśnianiu działania świata. Dla przykładu, preferujemy teorie piękne i eleganckie, może więc wolimy proste teorie, bo są bardziej eleganckie i piękniejsze? To jednak wydaje się nieco niepoważne. Gdyby naukowcy rzeczywiście tak bardzo dbali o piękno i elegancję swoich teorii, prawdopodobnie powinni zostać raczej pisarzami.

Mniej niepoważne, ale w podobnym guście byłoby spostrzeżenie, że wolimy prostsze teorie, bo łatwiej z nich wyprowadzać wnioski. Teorie muszą się nadawać do stosowania i testowania, więc jeśli teoria jest zbyt skomplikowana, by to zrobić, staje się praktycznie bezużyteczna. To do pewnego stopnia prawda, ale stopień ten nie jest zbyt duży. Chętnie akceptujemy bowiem teorie, których nie umiemy jeszcze zastosować we wszystkich przypadkach. (Setki lat po Newtonie nadal nie rozwiązaliśmy problemu trzech ciał: jak przy danym położeniu początkowym i prędkości trzech ciał w układzie zamkniętym będą się one poruszały zgodnie z Newtonowskimi prawami ruchu i grawitacji?) Wyobraźmy sobie, że na mocy teorii relacja między dwiema zmiennymi przybiera postać jakiejś trudnej do opisania krzywej. Może dla mnie nie będzie rzeczą praktyczną wyliczanie na podstawie tej krzywej wartości jednej zmiennej, gdy mam podaną drugą – ale od czego są komputery? Gdyby nasza

skłonność do wybierania prostszych teorii sprowadzała się wyłącznie do kwestii łatwych obliczeń, preferencja ta powinna wyraźnie osłabnąć od czasu wynalezienia kalkulatora. Ale, o ile mi wiadomo, wcale się tak nie stało.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy zrewidować założenie, że prostota i prawda nie są z sobą w zgodzie. Przynajmniej pod jednym względem idą one ramię w ramię. To, co filozofowie nazywają teoriami złożonymi, statystycy i specjaliści od uczenia maszynowego nazywają nadmiernym dopasowaniem. Jeden z problemów nadmiernego dopasowania odnosi się do zaburzenia równowagi: mówiąc w skrócie, im dokładniej dany model opisuje jakiś zestaw danych, tym mniej dokładnie stosuje się do nowych danych. Jakiś model może więc opisywać doskonale pewną próbkę, opierając się na milionie parametrów, ale może też kompletnie zawieść, gdy spróbujemy go zastosować do szerszej populacji. Inny zaś, oparty zaledwie na garści parametrów, może nie tak doskonale pasować do próbki, ale lepiej radzić sobie z nowymi danymi. W ten sposób można także przedstawić krytykę behawioryzmu autorstwa Chomsky'ego, o której wspomniałem wcześniej: im więcej popędów behawioryści musieli wprowadzić, by wyjaśnić to, co już wiedzieli o uczeniu się, z tym mniejszą precyzją byli w stanie wysnuwać przewidywania tam, gdzie ich wiedza była jeszcze niepełna. (Można tu posunąć się jeszcze dalej. Nadmierne dopasowanie modelu do jakiejś próbki sprawi, że będzie się on opierał również na błędnych danych i szumach, które ostatecznie chcielibyśmy wyeliminować. Wybieranie prostych teorii pomoże nam więc też odsiewać dane prawidłowe od błędnych w naszych próbkach). Preferowanie prostoty zabezpiecza przed nadmiernym dopasowaniem do tego, co

już wiemy, to zaś pozwala na trafniejsze przewidywanie (a być może także na lepsze rozumienie danych, którymi już dysponujemy).

A jednak i tym razem nie kończy to dyskusji. Nawet gdybyśmy mieli wszystkie możliwe dane na temat jakiejś populacji, i tak moglibyśmy wybierać teorie prostsze, a nie te skomplikowane. Gdybyśmy mieli wszystkie dane, zjawisko nadmiernego dopasowania nie wchodziłoby w grę. Może wówczas wrócilibyśmy po prostu do pragmatycznych, niezwiązanych z prawdą powodów wymienionych kilka akapitów wyżej? A może jest jakiś inny związek między prostotą a prawdą, którego do tej pory nie dostrzegłem?

[40] Jeśli kiedykolwiek słyszeliście pejoratywne stwierdzenie, że ktoś dokłada do swojej teorii kolejne epicykle, to chodzi właśnie o to.

Skoro Superman czerpie energię ze Słońca, to dlaczego nie jest opalony?

Może na to pytanie nie ma satysfakcjonującej odpowiedzi; cała ta historia jest przecież dość niespójna. Istnieje jednak kilka potencjalnych wyjaśnień owego braku opalenizny: Superman pochodzi z planety Krypton, a jej mieszkańcy nie mają opalenizny; opalenizna jest swego rodzaju uszkodzeniem skóry, a Superman jest odporny na większość z nich; ma opaleniznę, ale zmiany koloru jego skóry są zbyt subtelne, by dało się je oddać w komiksie albo na ekranie. Może zaś dałoby się to wyjaśnić, wychodząc poza całą tę opowieść: jak zasugerowała mi pewna filozofka[41], Superman jest produktem kultury, która ceni białą skórę.

Miło się o tym myśli. Ale mnie bardziej od odpowiadania na pytanie tego faceta interesuje, dlaczego w ogóle je zadał. Jeśli dobrze pamiętam, oglądał film o Supermanie i odkrył tę nieścisłość, a im więcej o niej myślał, tym mniej angażował się w oglądanie. To zaś rodzi prawdziwy problem filozoficzny i psychologiczny. Czasem coś nas wciąga w jakąś historię. Sprawia, że reagujemy emocjonalnie na wydarzenia w niej mniej więcej tak samo, jak byśmy reagowali na takie same wydarzenia w realnym świecie. Takie historie każą nam się identyfikować lub widzieć siebie w określonych postaciach,

niejako symulować na własny użytek to, przez co one przechodzą. Może pozwalają nam wyobrazić sobie, jak coś wygląda, brzmi albo smakuje. Sprawiają, że obchodzi nas, co będzie dalej. Pozwalają nam dokonać przeniesienia, jak mówią psychologowie. Ale nawet jeśli wciągniemy się w jakąś historię, możemy zostać z niej wyciągnięci. Nasze uczucia, wyobraźnia, ciekawość, utożsamienie z postacią zaczynają dotyczyć nie tego, co jest w samej historii, ale tego, co jest poza nią. Pytanie brzmi więc: dlaczego kwestia opalenizny Supermana wyciągnęła tego faceta z historii? Albo mówiąc bardziej ogólnie: co sprawia, że jakaś historia zaczyna i przestaje nas wciągać?

(Wiąże się to ze zjawiskiem, które filozofowie nazywają niekiedy paradoksem fikcji: biorąc pod uwagę, że ludzie zazwyczaj nie reagują emocjonalne na coś, o czym wiedzą, że jest nieprawdziwe, a czytelnicy fikcji literackiej wiedzą, że to fikcja, dlaczego reagują na nią emocjonalnie? Podobnie jak w naszym pytaniu, trzeba tu wyjaśnić, dlaczego ludzie reagują na opowieści w taki, a nie inny sposób, a potencjalnie satysfakcjonujące rozwiązanie paradoksu fikcji powinno powiedzieć nam też coś o tym, dlaczego ludzi wciąga i przestaje wciągać dana historia. A jednak nasz problem nie jest dokładnie taki sam jak w tym paradoksie. Po pierwsze, paradoks dotyczy jedynie emocjonalnej reakcji na fikcję, nie zaś wszystkich innych sposobów, na jakie historie nas wciągają. Po drugie, paradoks pyta nas tylko o to, dlaczego niekiedy reagujemy na fikcję emocjonalnie, a nie – kiedy w ogóle na nią reagujemy).

Można podać kilka innych powodów, za sprawą których ludzie odpadają od opowieści: zła proza, złe aktorstwo, złe tempo, niespójności logiczne, ktoś w opowieści wychodzi ze swojej roli, przesadzona emfaza dramatyczna, nuda, trudności w nadążeniu za

fabułą. Wszystkie te czynniki będą rozmaicie działać na różnych odbiorców; większości ludzi nie przeszkadza w filmach o Supermanie jego brak opalenizny. Jak właściwie to wszystko działa, to pytanie dla psychologów. Jest jednak pewien sposób, na jaki możemy odpaść od opowieści, którym szczegółowo zajmowali się filozofowie.

Przeczytajmy następującą historyjkę:

> Pułkownik Mustard był miłym staruszkiem, który po południu lubił ucinać sobie drzemkę na sofie w bibliotece. Chrapał przy tym straszliwie, wydając dźwięki, które zdawały się strącać książki z półek. Pani Peacock, która całe dnie spędzała w bibliotece, w ogóle nie mogła się skoncentrować na lekturze. Doprowadzało ją to do rozpaczy; kiedy tylko wciągnęła się w jakąś historię, zaraz wyciągało ją z niej chrapanie. Aż pewnego dnia przyszedł jej do głowy wspaniały pomysł. Zebrała się na odwagę, podkradła do śpiącego pułkownika i z całej siły zdzieliła go kandelabrem. Chrapanie nareszcie ustało! Usunęła wszystkie ślady, by nie złapano jej na gorącym uczynku, wróciła do książki i wkrótce udało się jej w niej zatopić. Ludziom było przykro, że pułkownik Mustard zmarł, ale pani Peacock w końcu mogła czytać w spokoju. W głębi serca czuła, że postąpiła właściwie – i miała rację.

Historia napisana jest tak, jakby pani Peacock była bohaterką. Jest jednak w tej opowieści coś, co podważa ten efekt. Czytając ją, możemy sobie wyobrazić, jak pułkownik Mustard chrapie albo jak pani Peacock usuwa ślady zbrodni, ale nie możemy sobie wyobrazić, że naprawdę miała rację, mordując swego towarzysza. Chociaż w opowiadaniu mówi się wprost, że miała rację, mordując go, nie możemy powiedzieć, że w świecie opowiadania naprawdę słusznie było go zamordować. To dziwne. Potrafimy sobie wyobrażać i akceptować fikcyjne światy, w których dzieją się wszelkie dziwaczne i nieprawdopodobne rzeczy – latają obcy, którzy przenikają wzrokiem

ściany, mają niespotykaną siłę i strzelają promieniami lasera z oczu – jeśli jednak opowieść tworzy coś, co jest moralnie odmienne od naszego świata, wahamy się. Dlaczego tak jest? Filozofowie nazywają to zagadką oporu imaginacyjnego[42]. W istocie zaś są tutaj dwie zagadki, jedna psychologiczna, a druga metafizyczna: dlaczego nie możemy sobie wyobrazić, że pani Peacock robi coś właściwego? I dlaczego nie jest prawdą, że w świecie fikcji pani Peacock zrobiła coś dobrego, nawet jeśli w historii tak jest wprost powiedziane?

Pokazuje nam to przede wszystkim, że nasze przekonania moralne (i wszystkie inne, z których może się brać opór imaginacyjny) różnią się od naszych przekonań na tematy neutralne. Może jest tak, że naszych przekonań moralnych pilnujemy tak ściśle, iż boimy się nawet wyobrazić sobie moralne okoliczności, które by je naruszały. Może zaś uważamy, że fakty moralne są zdeterminowane przez fakty niemające nic wspólnego z moralnością, jeśli więc historia będzie usiłowała zmienić fakty moralne, nie wprowadzając koniecznej modyfikacji do tych drugich, to w jakimś sensie popadnie w sprzeczność. A może też (to moim zdaniem bardziej ekscytująca możliwość) przekonania moralne przypominają emocje, pragnienia lub plany, a nie przekonania na temat rzeczywistości, więc wyobrażanie sobie alternatyw moralnych nie jest tym samym, co wyobrażanie sobie alternatywnej rzeczywistości.

[41] Raz jeszcze oklaski dla Nancy McHugh.

[42] Niektórzy filozofowie wątpią, czy opór imaginacyjny w ogóle pojawia się w odniesieniu do autentycznych opowieści, ale ja myślę, że się pojawia. Biblia na przykład pełna jest opowieści, w których Bóg robi okropne rzeczy. W 2 Księdze Samuela woły wiozące Arkę Przymierza szarpnęły wozem, a kiedy idący obok

niego człowiek próbował podtrzymać Arkę, Bóg go zabił. (Oczywiście ponieważ robi to Bóg, powinno to być czymś dobrym). W żydowskiej tradycji pisze się więc midrasze, czyli komentarze, mające usprawiedliwiać czyny Boga. Moim zdaniem nie jest nadużyciem postrzeganie tradycji midraszowej jako reakcji na opór imaginacyjny.

Czy cokolwiek jest naprawdę przypadkowe?

Zazwyczaj mówimy, że gdy rzucamy zwyczajną sześciościenną kostką, jest kwestią przypadku, co wypadnie. Może to znaczyć kilka różnych rzeczy, w zależności od tego, jakie rozumienie prawdopodobieństwa przyjmiemy. W ścisłej interpretacji frekwencyjnej oznacza to, że przy bardzo wielu rzutach każda liczba na kostce wypada mniej więcej tak samo często. W hipotetycznej interpretacji frekwencyjnej oznacza to, że jeśli faktycznie rzucimy kostką wiele razy, to każda liczba wypadnie mniej więcej tak samo często. Wedle subiektywnego wnioskowania bayesowskiego oznacza to, że wierzymy, iż na 1/6 w danym rzucie wypadnie dowolna liczba[43]. Z kolei wedle obiektywnego wnioskowania bayesowskiego oznacza to mniej więcej, że mając do dyspozycji wszystkie dane, idealnie racjonalna osoba wierzyłaby w 1/6, iż w danym rzucie wypadnie określona liczba.

Rzut kostką może być przypadkowy (naprawdę przypadkowy!) w każdym z powyższych znaczeń. Można zauważyć, że niektóre z tych interpretacji opierają się na danych kontrfaktycznych, można też wątpić, czy ludzkie przekonania naprawdę są stopniowalne i czy stopnie te można wyrażać liczbowo. Zostawiając jednak te zastrzeżenia na boku, trzeba przyznać, że wszystkie te interpretacje

faktycznie opisują realnie istniejące kostki. Ważna rzecz do zapamiętania, której niestety nikt mi nie powiedział, gdy jako student z wielkim trudem zmagałem się ze statystyką i probabilistyką, jest taka, że matematyczna teoria prawdopodobieństwa to abstrakcyjna struktura, którą można stosować do mniej lub bardziej wyidealizowanego opisywania rzeczy w świecie
rzeczywistym.

Mam jednak wrażenie, że to nie usatysfakcjonowałoby osoby, która zadała to pytanie. Weźmy ścisłą interpretację frekwencyjną. To prawda, że jeśli rzucę kostką wiele razy, każda ze ścian wypadnie mniej więcej równie często. (Przynajmniej jeśli kostka nie jest podpiłowana). Ale wyobraźmy sobie, że rzucam kostką i wypada piątka. Gdybym umiał rzucić kostką z dokładnie tą samą siłą, aby obróciła się i odbiła dokładnie tyle samo razy, czy wówczas piątka nie wypadałaby zawsze? Jeśli tak, to znaczy, że rzut kostką wcale nie jest całkiem przypadkowy.

Czy cokolwiek jest całkiem przypadkowe w takim sensie? Innymi słowy, czy jest sytuacja, która – powtarzana dokładnie[44] w taki sam sposób – przynosiłaby jakąś zmienną za każdym razem dającą inną wartość?

Myślę, że tak. Znanym przykładem naprawdę losowego procesu jest rozpad promieniotwórczy. Jeśli weźmiemy kilka identycznych próbek uranu 238 i poczekamy na ich rozpad, poszczególne atomy będą się rozpadać zawsze w innym porządku. Ta kolejność jest zupełnie nieprzewidywalna. Jest tak przypadkowa, jak to tylko możliwe. Zwolennicy teorii „ukrytej zmiennej” w mechanice kwantowej powiedzą, że musi być jakiś sposób, w jaki te próbki się różnią; musi istnieć „ukryta zmienna” determinująca, który atom

rozpadnie się następny. To jednak, o ile mi wiadomo, jedynie deklaracja wiary.

Opisałem całkowitą losowość rozpadu promieniotwórczego w kategoriach częstotliwości. Te jednak mają sens tylko w odniesieniu do wydarzeń powtarzalnych. Niektóre wydarzenia – powiedzmy to, że konkretny atom rozpadnie się w ciągu następnych pięciu sekund – to sprawy jednorazowe. Jeśli zaś nie częstotliwość, to jaka interpretacja prawdopodobieństwa najlepiej opisałaby taką losowość?

[43] Określenie „bayesowskie” odnosi się do żyjącego w XVIII wieku Thomasa Bayesa, twórcy twierdzenia nazwanego jego nazwiskiem. Niektórzy jego zwolennicy myślą o stopniach przekonania jak o zakładach. Jeśli wierzymy na 1/6, że w następnym rzucie wypadnie piątka, oznacza to, że bylibyśmy skłonni postawić dolara, jeśli za wygraną płaciliby sześć dolarów, a za przegraną nic. Jednakże w odniesieniu do sposobu, w jaki ludzie faktycznie dokonują zakładów, ta teoria sprawdza się dość marnie.

[44] Co to znaczy dokładnie powtórzyć jakąś sytuację? Opiszmy wszystkie czynniki, które decydują o tym, jak rozwija się dana sytuacja. Każda inna sytuacja, która pasuje do tego opisu, jest dokładnym powtórzeniem tej pierwszej. Mniej więcej.

Co sprawia, że dane dzieło jest wtórne?

Każde nowe dzieło sztuki jest do pewnego stopnia wtórne; nawet najbardziej oryginalne dzieła, tak czy inaczej, kopiują, zapożyczają lub są kształtowane przez wiedzę twórcy o dokonaniach jego poprzedników. Pytanie brzmi więc, co sprawia, że jakieś dzieło jest nazbyt wtórne – tak wtórne, że robi się z tego problem.

Jakiego rodzaju problem? Problem estetyczny polega na tym, że wtórność może zmniejszać wartość dzieła. Może to przybierać formę dosłowną i finansową: ludzie są skłonni zapłacić znacznie więcej za oryginalny obraz niż za reprodukcję. Co ciekawsze, oryginalność może też wpływać na nasze zadowolenie z obcowania z dziełem sztuki i jego ocenę. Kiedy Nickelback nagrał piosenkę *Someday*, student muzyki Mikey Smith zauważył, że brzmi ona bardzo podobnie do wcześniejszego przeboju zespołu – *How You Remind Me*. Aby dowieść, jak podobne są obie piosenki, zmiksował je, a nagranie zaczęło krążyć po internecie pod nazwą *How You Remind Me of Someday*. Różni ludzie różnie reagowali na ten miks, ale przynajmniej niektórych słuchaczy on zniechęcił – do jednej z piosenek, do obu albo do Nickelback w ogóle.

Wydaje mi się, że ma to coś wspólnego z naszym postrzeganiem estetycznych zalet i wad (estetycznych pozytywów i negatywów) samych artystów. Jeśli zespół kopiuje jeden ze swych hitów, to mamy skłonność postrzegać tych muzyków jako jednorazowców, nudziarzy, leniwców i amatorów. Kiedy zaś artysta kopiuje dzieło innego artysty (nie kiedy robi reprodukcję czegoś, ale gdy próbuje stworzyć dzieło oryginalne), może to być efektem jego podatności na mody i wpływy. (Ale jeśli artysta sampluje stare nagrania w sposób pokazujący jego dużą wiedzę muzyczną lub umiejętność umieszczania starych pomysłów w nowych kontekstach, nie jest to działanie wtórne). Nasze uznanie dla jakiegoś dzieła sztuki zależy w dużej mierze (lecz nie całkowicie) od tego, co mówi nam ono o zaletach i wadach samego artysty. W ten właśnie sposób dzieło może być nazbyt wtórne – jeśli jego wtórność stanowi odbicie estetycznych niedostat-
ków twórcy.

Artystka, która odwiedziła nasze stoisko, zmieniła moje poglądy na ten temat. Chyba powiedziałem coś o tym, że system praw autorskich i patentów wydaje mi się całkiem wypalony, a ona odparła, że dla niej system patentowy okazał się bardzo korzystny. Ilekroć rozpoczynała jakąś nową serię albo wymyślała nową technikę, próbowała ją opatentować. I to działało! Naprawdę miała kilka patentów dotyczących jej sztuki. Ale choć sprzedawała swoje dzieła, patenty nie były jej potrzebne z powodów finansowych. (Nigdy na nich nie zarobiła). Chciała po prostu oficjalnego potwierdzenia, że jej prace są oryginalne, a uważała, że świat sztuki (ani prawa autorskie) nie mogą jej tego zapewnić. Zastanawiam się, jak wielu artystów i wynalazców też tak ma. Jak wielu ludzi po prostu chce zarabiać na życie swoją pracą, a „własność

intelektualna” obchodzi ich tylko o tyle, o ile potwierdza wartość ich pracy.

Jakie jest twoje ulubione zwierzę?

Jest taka zabawna gra, w którą można grać z użyciem Wikipedii. Zaczynamy od losowej strony. Następnie klikamy w pierwszy link na stronie prowadzący do kolejnego artykułu na Wikipedii. Powtarzamy to. Liczymy, ile kliknięć trzeba, aby dotrzeć do strony Filozofia.

(Właśnie zagrałem. Moja podróż przebiegła następująco: Neodactylota, Gelechiidae, Ćmy, Owady, Łacina, Języki klasyczne, Język, System lingwistyczny, Ferdinand de Saussure, Szwajcaria, Kraje suwerenne, Prawo międzynarodowe, Naród, Wspólnota, Jednostka społeczna, Nauki Społeczne, Wiedza, Dyscyplina (akadem.), Fakt, Rzeczywistość, Przedmiot postrzegania, Przedmiot (filozof.), Filozofia. Mój wynik to 22).

Ta gra z jednej strony pokazuje, że każdy temat jest jakoś spokrewniony z filozofią, jeśli się tylko wystarczająco uważnie temu przyjrzymy. Jest ona jednak również nieco myląca. Działa zazwyczaj w ten sposób, że każdy kolejny artykuł jest bardziej abstrakcyjny niż poprzedni, a gdy się już osiągnie odpowiedni poziom abstrakcji, mówimy o filozofii. Ale to niejedyny sposób, by dotrzeć do filozofii. Filozofia może też wyłonić się z naszych spotkań z nieco dziwniejszymi miejscami w całkiem konkretnym świecie.

Tutaj pojawia się pytanie o ulubione zwierzę. Można na nie odpowiedzieć, szukając najbardziej filozoficznie stymulującego zwierzęcia – takiego, które doprowadzi nas do najbardziej interesującego filozoficznego pytania albo konkluzji. Gdy zadano mi to pytanie przy stoliku, odpowiedziałem: motyle. Gąsienica motyla może się nauczyć różnych rzeczy o swoim otoczeniu (na przykład o źródłach pożywienia), zamknąć się w kokonie, wyłonić pod postacią motyla i dalej pamiętać to, czego się nauczyła jako gąsienica! Co więcej, kiedy gąsienica znajduje się w kokonie, nie przekształca się kawałek po kawałku w motyla – zmienia się w poczwarkę, a dopiero z niej wyrasta motyl. To wszakże oznacza, że pojedyncze wspomnienie lub część wiedzy może przybrać trzy zupełnie inne formy fizyczne – gąsienicy, poczwarki i motyla. Nie sądzę, aby to oznaczało, że gąsienice mają dusze czy coś w tym rodzaju, ale oznacza to, że jeden stan umysłowy może istnieć i być realizowany w trzech zupełnie innych systemach fizycznych. To piękne, dziwaczne i niesamowite, że tak właśnie działa świat.

Mógłbym też przywołać biologicznie nieśmiertelny gatunek meduz *Turritopsis dohrnii*. Czy chciałbym żyć w taki sposób? Co bym zyskał, a co stracił? Czy ludzkie życie da się w ogóle porównać z tego typu biologiczną nieśmiertelnością?

Mógłbym także zaproponować rafę koralową. Rafa koralowa to pojedynczy organizm. Jak to możliwe? My sami wchodzimy w wiele symbiotycznych i zależnych związków z organicznymi i nieorganicznymi częściami naszego środowiska, zupełnie jak rafa koralowa. Niezliczone organizmy o innym DNA niż nasze mieszkają w naszych wnętrznościach i na naszych twarzach. Czy człowiek zaczyna się i kończy – w czasie i przestrzeni – tam, gdzie zazwyczaj sądzimy, czy może raczej jesteśmy jak rozszerzająca się

w nieskończoność rafa koralowa? Co mogłoby pomóc rozstrzygnąć tę sprawę w jeden lub drugi sposób?

Ale to tylko moje przykłady. Zadanie dla czytelników: podajcie własne.

Zanim zapytał mnie o ulubione zwierzę, chłopak zagadnął, czy kiedykolwiek grałem w *Road Rage*. Pewnie mogłem go spytać, co mu się podoba w tej grze, i przejść do dyskusji o sądach estetycznych albo do kwestii, czy gry komputerowe są sztuką, ale nie zdążyłem. Prawdopodobnie zawsze jest możliwe – ale nie zawsze łatwe – przejście w rozmowie do jakiegoś tematu filozoficznego.

Pytanie bonusowe

Jaki jest najlepszy sposób, by dowiedzieć się czegoś o filozofii, i od czego zacząć?

Przeczytaj tę książkę.

Jeśli z jakiegoś powodu to nie wystarczy, zajrzyj do *Polecanych źródeł*, gdzie znajdziesz rzeczy do przeczytania, zobaczenia i posłuchania.

Jeśli i to nie wystarczy, jest wiele sposobów, by sięgnąć jeszcze głębiej. Istnieje bardzo dużo dobrych podcastów filozoficznych, takich jak *Hi-Phi Nation*, *Examining Ethics*, *Elucidations*, *The History of Philosophy without Any Gaps* czy *New Books in Philosophy*. Na YouTube można obejrzeć kanał *Wi Phi* albo poszukać rozmów Bryana Magee. Jest też kilka pełnometrażowych filmów o filozofii, jak *Demokracja. Instrukcja obsługi* Astry Taylor albo *Młody Karol Marks* Raoula Pecka.

Wielu z nas najlepiej uczy się wspólnie z innymi ludźmi. Brooklyn Public Philosophers – seria publicznych wydarzeń filozoficznych, którą organizuję – ma swój cykl wykładów, stronę na Facebooku, a także kilka innych stałych przedsięwzięć oprócz stolika „Spytaj filozofa". Jeśli, jak większość ludzi, nie mieszkasz w Nowym Jorku, możesz zajrzeć na stronę najbliższego wydziału filozofii, by poszukać tam informacji o wykładach i innych wydarzeniach. Jeśli zaś w twojej okolicy nie ma żadnego towarzystwa filozoficznego, możesz założyć

własne! Skontaktuj się z SOPHIA (Society of Philosophers in America), by otrzymać pomoc w założeniu filozoficznej grupy dyskusyjnej.

Niektórzy uważają, że najlepszym wprowadzeniem do filozofii jest przeczytanie najsłynniejszych dzieł najbardziej znanych filozofów – *Państwa* Platona, *Traktatu o naturze ludzkiej* Hume'a, *Krytyki czystego rozumu* Kanta i tak dalej. Mój kolega ze szkoły nazywał takie książki grubasami. Ale te grubasy często są trudniejsze do zrozumienia, niż to konieczne, a dzisiaj filozofowie komunikują się z sobą głównie poprzez eseje. Polecam więc znalezienie dobrej antologii esejów, na przykład *The Norton Introduction to Philosophy*.

Ludzie pytają mnie czasem o moje ulubione książki filozoficzne. Trudny wybór, ale na krótkiej liście z pewnością znalazłyby się: *Mówienie i poznawanie. Rozprawy filozoficzne* J.L. Austina, *Logiczna struktura świata* Rudolfa Carnapa, *Studies in the Way of Words* Paula Grice'a, *Filozofia nauk przyrodniczych* Carla Hempela, *Nazywanie a konieczność* Saula Kripkego, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne* Willarda Van Ormana Quine'a oraz *Wandering Significance* Marka Wilsona.

Wstydzę się, że na tej liście znajdują się sami biali faceci, pozwolę więc sobie dodać trochę moich ulubionych tekstów filozoficznych napisanych przez kobiety: *The Socialization of Epistemology* Louise Antony w *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*; *Pornutopia* Nancy Bauer w jej *How to Do Things with Pornography*; *Why Metaphors Make Good Insults* Elizabeth Camp w „Philosophical Studies" 174, nr 1 (2017), str. 47–64; trzeci i szósty rozdział *Are Prisons Obsolete?* Angeli Davis; *Pushmi-Pullyu Representations* Ruth Millikan w jej *Language: A Biological Model*; *Love's Knowledge* Marthy Nussbaum oraz jej *Objectification* w „Philosophy and Public

Affairs" 24, nr 4 (1995), str. 249–291; *Why Life Is Absurd* Rivki Weinberg w „The Stone", dostępne na: https://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/01/11/why-life-is-absurd/.

Istnieje oczywiście wiele świetnej filozofii poza światem Zachodu. Warto poczytać o „pływającym człowieku" Awicenny na: https://www.davidsanson.com/texts/avicenna-floating-man.html.

Inne godne polecenia teksty to: *Philosophy of the Ancient Maya: Lords of Time* Alexusa McLeoda; wybór pism Mencjusza, Micjusza i Zhuangzi w *Readings in Classical Chinese Philosophy* Philipa Ivanhoe i Bryana Van Nordena; poświęcony Nagardźunie rozdział 24 *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* w przekładzie Jaya Garfielda; artykuł Sebastiana Purcella *What the Aztecs can teach us about happiness and the good life* w piśmie „Aeon", na: https://aeon.co/ideas/what-the-aztecs-can-teach-us-about-happiness-and-the-good-life; artykuł *The Religion of the White Man and the Red* o Sogoyewaphie, na: https://www.bartleby.com/268/8/3.html; *Klasyk nabożności synowskiej* o relacji między rodziną a państwem na: http://chinesenotes.com/xiaojing/xiaojing001.html; *Milindapanha* o jaźni, fragmenty na https://www.budsas.org/ebud/ebsut045.htm; oraz *Hatata* Zery Yacoba, fragmenty na http://www.alexguerrero.org/storage/Zera_Yacob.pdf.

Polecane źródła

Kilka możliwych odpowiedzi na pytanie, dlaczego w ogóle coś istnieje (przy czym wszystkie one są złe): Jim Holt, *Why Does the World Exist?* [wyd. polskie: Jim Holt, *Krótka historia niczego*, przeł. Mariusz Gądek, Dom Wydawniczy PWN, Warszawa 2016].

O psychologii sensownej pracy: Barry Schwartz, *Why We Work*.

Wprowadzenie do efektywnego altruizmu i informacje o najistotniejszych pracach na świecie na: http://80000hours.org.

O związku między kosmicznymi hodowcami a sensem życia: Thomas Nagel, „The Absurd", *Mortal Questions*, na: https://philosophy.as.uky.edu/sites/default/files/The%20Absurd%20-%20Thomas %20Nagel.pdf [wyd. polskie: Thomas Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. Adam Romaniuk, Fundacja „Aletheia", Warszawa 1997].

Argument, że życie jest absurdalne, a zarazem mój ulubiony tekst filozoficzny napisany dla szerokiej publiczności: Rivka Weinberg, *Why Life Is Absurd*, „New York Times", 12 stycznia 2015, na: https://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/01/11/why-life-is-absurd/.

Koncepcja, że niewiele wiemy o własnych doświadczeniach: Eric Schwitzgebel, *The Unreliability of Naive Introspection*, „Philosophical Review" 117 (2008), str. 245–273, na: https://faculty.ucr.edu/~eschwitz/SchwitzPapers/Naive1.pdf.

Koncepcja, że nasza wiedza o świecie zewnętrznym opiera się na abdukcji: Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* [wyd. polskie: Bertrand Russell, *Zagadnienia filozofii*, DeAgostini, Warszawa 2002, rozdział 2].

Argument, że dobrze mieć dzieci, które będą miały generalnie dobre życie, oraz ogólnie filozofia rodzicielstwa: Jean Kazez, *The Philosophical Parent*.

Szczegółowe przedstawienie argumentu genealogicznego przeciw kapitalizmowi menedżerskiemu: Elizabeth Anderson, *Private Government*.

Jak nasze myślenie o kolorze przybiera wymiar subiektywny i obiektywny oraz dlaczego jest to filozoficznie ważne: Zed Adams, Matt Teichman, *Episode 95: Zed Adams discusses genealogy of color*, „Elucidations", 10 kwietnia 2017, na: https://lucian.uchicago.edu/blogs/elucidations/2017/04/10/episode-95-zed-adams-discusses-the-genealogy-of-color/.

Obrona możliwości podróżowania w czasie, z której wyrasta wiele innych pytań dotyczących filozofii czasu: Ted Sider, *Time* [w:] Earl Conee, Ted Sider, *Riddles of Existence*.

Pełniejsze i bardziej optymistyczne opisanie natury ludzkiej przez Mencjusza: Matthew Walker, *Ancient: Mengzi (Mencius) on Human Nature*, Khan Academy, 26 grudnia 2014, na: https://www.khanacademy.org/partner-content/wi-phi/wiphi-history/wiphi-ancient/v/history-of-philosophy-mengzi-on-human-nature.

Dość sceptyczny opis koncepcji prawdziwego ja lub tego, jacy jesteśmy w głębi: Nina Strohminger, Joshua Knobe, George Newman, *The True Self: A psychological concept distinct from the self*, „Perspectives on Psychological Science" 12 (2017), str. 551–560, na: http://ninastrohminger.com/papers.

Dyskusja łącząca nasze codzienne troski z troskami naukowców studiujących dobrostan: Anna Alexandrova, *A Philosophy for the Science of Well-Being*.

Historycznie ujęta relacja między nauką a religią, będąca podstawą tego, co tu napisałem: John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*.

Obrona teorii szczęścia jako stanu emocjonalnego, która ukształtowała moje myślenie na ten temat: Dan Haybron, *The Nature and Significance of Happiness* [w:] Susan Boniwell, Ilona David i Amanda Conley Ayers (red.), *The Oxford Handbook of Happiness*.

Empirycznie i teoretycznie bogatsza dyskusja na temat problemu przestrzeni absolutnej: Nick Huggett, Carl Hoefer, *Absolute and Relational Theories of Space and Motion*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, na: https://plato.stanford.edu/entries/spacetime-theories/.

Subtelne wprowadzenie w to, jak działają wyjaśnienia, i w psychologiczne efekty wyjaśniania rzeczy: Tania Lombrozo, *The structure and function of explanations*, „Trends in Cognitive Sciences" 10, nr 10 (2006), str. 464–470, na: https://cognition.princeton.edu/sites/default/files/cognition/files/tics_explanation.pdf.

Całkiem prawdziwy, napisany wcale nie dla żartu zaginiony manuskrypt Arystotelesa na temat filozofii trollingu: Rachel Barney, *[Aristotle]*, *On Trolling*, „Journal of the American Philosophical Association" 2, nr 2 (2016), str. 1–3, na: https://philpapers.org/archive/BARAOT-9.

Idea, że emocje zostały zaprogramowane, by działać w określonych sytuacjach: Jesse Prinz, *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*.

O tym, skąd wiemy, że jesteśmy zakochani: Martha Nussbaum, *Love's Knowledge* [w:] Martha Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*.

Ogólne wprowadzenie w zagadnienia filozoficzne, jakie rodzi homoseksualność: Brent Pickett, *Homosexuality*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, na: https://plato.stanford.edu/entries/homosexuality/.

Metafizyka płci: B.R. George, R.A. Briggs, *Science Fiction Double Feature: Trans Liberation on Twin Earth*, w przygotowaniu.

Pogłębiona dyskusja o metaforze księgowej oraz innych metaforach sterujących naszym myśleniem moralnym i dyskursem: George Lakoff, *Moral Politics* [wyd.

polskie: George Lakoff, *Moralna polityka. Jak myślą liberałowie i konserwatyści*, Wydawnictwo „Aletheia", Warszawa 2017].

O tym, czym jest gentryfikacja, jakie przynosi szkody i na jakie bliskie nam problemy społeczne powinniśmy zwrócić uwagę: Ronald Sundstrom, *Gentrification, Integration, and Racial Equality*, w przygotowaniu.

Kilka klasycznych argumentów na rzecz tezy, że śmierć nie jest niczym złym: Epicurus, *Letter to Meneoceus* [w:] *The Essential Epicurus* [wyd. polskie: Epikur, *List do Menoikeusa*, przeł. K. Leśniak [w:] Diogenes Laertios*, Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988, s. 643–650].

Kilka następnych argumentów w tej sprawie: Lucretius, *On the Nature of Things* [wyd. polskie: Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, przeł. Edward Szymański, PWN, Warszawa 1957].

O problemie tożsamości jednostkowej (co sprawia, że dziś jestem tą samą osobą, co w wieku dwóch lat?) w sposób, który pomógł mi uporać się z własnym lękiem przed śmiercią: Derek Parfit, *Personal Identity*, „Philosophical Review" 80, nr 1 (1971), str. 3–27, na: http://home.sandiego.edu/~baber/metaphysics/readings/Parfit.PersonalIdentity.pdf.

Znacznie bardziej rygorystyczna, ale i o wiele ciekawsza krytyka poglądu, że mamy zobowiązania moralne wobec zmarłych (a zarazem pierwszy odcinek mojego ulubionego podcastu filozoficznego): S01E01, *The Wishes of the Dead*, *Hi-Phi Nation*, na: https://hiphination.org/complete-season-one-episodes/episode-one-the-wishes-of-the-dead/.

Esej, z którego zapożyczyłem koncepcję, że emerytura i starzenie się mogą uświadomić nam naszą współzależność oraz granice naszego codziennego myślenia: Jan Baars, *Aging: Learning to Live a Finite Life*, „Gerontologist" 57, nr 5 (2017), str. 969–976.

Rozwinięcie i obrona teorii, że choroba psychiczna jest przynoszącą cierpienie dysfunkcją mentalną: Jerome Wakefield, *The Concept of Mental Disorder*,

„American Psychologist” 47, nr 3 (1992), str. 373–388.

Dobre wyjaśnienie idei zasłony niewiedzy i jej związku z uczciwym kontraktem: Michael Sandel, *Justice* [wyd. polskie: Michael Sandel, *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie*, przeł. Olga Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020, rozdział 6].

Nieco bardziej techniczne omówienie kwestii ufania ekspertom, poruszające wiele interesujących problemów filozoficznych, które nie pojawiają się w niniejszej książce z uwagi na jej nonszalancję: David Coady, *What to Believe Now*, rozdział 2.

Głębsze omówienie niektórych celów edukacji moralnej i parę dowodów na poparcie sugestii, które tutaj przedstawiłem: Bart Engelen, Alan Thomas, Alfred Archer, Niels van de Ven, *Exemplars and nudges: Combining two strategies for moral education*, „Journal of Moral Education” (2018), str. 1–20, na: https://doi.org/10.1080/03057240.2017.1396966.

Przystępna dyskusja na temat form, jakie mogą przybierać dyskryminacja i prześladowanie: Iris Marion Young, *The Five Faces of Oppression* [w:] Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, na: https://www.sunypress.edu/pdf/62970.pdf.

Bardziej pesymistyczne niż moje ujęcie moralnych i instytucjonalnych problemów zmiany klimatu – a jeśli jest ono niesłuszne, koniecznie stwierdzić trzeba gdzie i dlaczego: Stephen M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption*, „Environmental Values” 15 (2006), str. 397–413, na: http://www.hettingern.people.cofc.edu/Environmental_Philosophy_Sp_09/Gardner_Perfect_Moral_ Storm.pdf.

Argumentacja, że wszelka preferencja czasowa jest nieracjonalna: Preston Greene, Meghan Sullivan, *Against Time Biases*, „Ethics” 125, nr 4 (2015), str. 947–970.

Użycie argumentu „wagi” w sprawie pytania o keczup i ogólne omówienie tego, jak znaczenia słów, które zdają się stałe, zmieniają się w odniesieniu do

postrzegania rzeczy: Mark Wilson, *Wandering Significance*.

Dobre wprowadzenie do problemów filozoficznych związanych z własnością: Jeremy Waldron, *Property and Ownership*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, na: https://plato.stanford.edu/entries/property/.

Zabawny i oszałamiający problem filozofii matematyki: Eugene Wigner, *The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences*, „Communications in Pure and Applied Mathematics" 13, nr 1 (1960), na: https://www.dartmouth.edu/~matc /MathDrama/reading/Wigner.html.

Niesamowite i przyprawiające o zawrót głowy ujęcie różnych sposobów myślenia o autentyczności i tego, jak mogą one wchodzić z sobą w konflikt: Rebecca Roanhorse, *Welcome to Your Authentic Indian ExperienceTM*, „Apex", 8 sierpnia 2017, na: https://www.apex-magazine.com/welcome-to-your-authentic-indian-experience/.

O naturze i znaczeniu podziału na automatyczne i przemyślane sądy moralne: Joshua Greene, *Beyond Point-and-Shoot Morality*, „Ethics" 124, nr 4 (2014), str. 695–726, na: https://psychology.fas.harvard.edu/files/psych/files/beyond-point-and-shoot-morality.pdf.

Przyprawiający o gęsią skórkę, sugestywny film o naszym oporze wobec krzywdzenia niewinnych: Narciso Ibáñez Serrador, *Czy zabiłbyś dziecko?*

Otwierająca oczy obrona idei, że to, czy ktoś ma jakieś wierzenia, zależy od tego, na ile wyraźnie opiszemy je w języku wierzeń: Daniel Dennett, *Real Patterns*, „Journal of Philosophy" 88, nr 1 (1991), str. 27–51, na: https://ruccs.rutgers.edu/images/personal-zenon-pylyshyn/class-info/FP2012/FP2012readings/Dennett_RealPatterns.pdf.

Podobne wnioski na temat buddyzmu sformułowane przez osobę, która o buddyzmie wie znacznie więcej niż ja: Evan Thompson, *Why I Am Not a Buddhist.*

Próba wsadzenia kija w szprychy zdroworozsądkowego sposobu myślenia o świadomości, sięgająca po wariacje na temat argumentu z żelkami i inne

pokrewne dowody: Daniel Dennett, *Quining Qualia* [w:] A.J. Marcel, E. Bisiach (red.), *Consciousness in Modern Science*.

Wprowadzenie do filozoficznego i naukowego ujęcia zapachu (i trochę też smaku): Ann-Sophie Barwich, *Making Sense of Scents: The Science of Smell*, „Auxiliary Hypotheses", na: https://thebjps.typepad.com/my-blog/2017/01/making-sense-of-scents-the-science-of-smell-ann-sophie-barwich.html.

Fascynujące omówienie aliefu, czyli przypominającego przekonanie stanu psychologicznego, który może odgrywać główną rolę w rozwiązaniu zagadki oporu imaginacyjnego, paradoksu fikcji i zagadnienia przeniesienia w ogóle: Tamar Gendler, *Alief and Belief*, „Journal of Philosophy" 105, nr 10 (2008), str. 634–663.

Dość proste wprowadzenie w różne interpretacje prawdopodobieństwa oraz ich silne i słabe punkty: Hugh Mellor, *Probability: A Philosophical Introduction*.

Klasyczne omówienie problemu reprodukcji artystycznej: Walter Benjamin, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction* [wyd. polskie: Walter Benjamin, *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej* [w:] tenże, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. Hubert Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996].

Historia, która zarazem dramatyzuje problem prawa autorskiego i stanowi znaczący filozoficzny postęp w sprawie wtórności i oryginalności dzieła: Spider Robinson, *Melancholy Elephants*, „Analog", czerwiec 1982, na: http://www.spiderrobinson.com/melancholyelephants.html.

O filozoficznym znaczeniu zwierząt, które ma niejasne granice w przestrzeni i czasie: Derek Skillings, *Life is not easily bounded*, „Aeon", na: https://aeon.co/essays/what-constitutes-an-individual-organism-in-biology.

Podziękowania

Na okładce jest moje nazwisko, ale ta książka jest dziełem kolektywnym. Brooklyńska Biblioteka Publiczna wsparła finansowo i pomogła zorganizować projekt „Spytaj filozofa", była też od dawna wielkim przyjacielem filozofii w Nowym Jorku. Otrzymaliśmy również środki od Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego, Berry Fund oraz Humanities New York. Nasze stoisko pojawiło się na: GrowNYC's Greenmarkets, Turnstyle Underground Market, Brooklyn Book Festival, w Socrates Sculpture Park, Bryant Park, na Brooklyn Pride Parade, IMPACCT Brooklyn, Flatbush Avenue Street Fair, West Elm, City Point, w Brooklyn Museum, SEPTA, Metropolitan Transportation Authority, a także (w formie radiowej) w audycji WNYC *All of It* u Alison Stewart. Pomysł napisania tej książki wyszedł od mojego wydawcy Stephena S. Powera, bez którego by ona nie powstała. Wyrazy mojej nieskończonej wdzięczności zechcą przyjąć wszyscy filozofowie, którzy poświęcili czas, energię i wiedzę projektowi „Spytaj filozofa": Leslie Aarons Stewart, Ben Abelson, Ericka Abraham, Zed Adams, Roman Altshuler, Carlo Alvaro, Vinny Andreassi, Elvira Basevich, Margaret Betz, Joe Biehl, Carrie-Ann Biondi, D Black, Adam Blazej, Michael Brent, Evan Butts, Cristina Cammarano, Kristi-Lynn Cassaro, Kevin Cedeño-Pacheco, Ignacio

Choi, Skye Cleary, Jesi Taylor Cruz, Zoe Cunliffe, Henry Curtis, Ryan Felder, Phoebe Friesen, Kate Ghotbi, Anna Gotlib, Dana Grabelsky, Pamela Guardia, Alex Guerrero, Bixin Guo, Noah Hahn, Ethan Hallerman, Geoff Holtzman, Brian Irwin, Marilynn Johnson, Jenny Judge, Justin Kalef, Laura Kane, Jonathan Kwan, Arden Koehler, Zoey Lavallee, Céline Leboeuf, Qrescent Mali Mason, Andrew McFarland, Lee McIntyre, Joshua Norton, Claudia Pace, Connie Perry, Jeanne Proust, Qianyi Qin, Shivani Radhakrishnan, Rick Repetti, Bryan Sacks, Greg Salmieri, Miriam Schoenfield, Damion Scott, Jennifer Scuro, Casandra Silva Sibilin, Bart Slaninka, Joanna Smolenski, Alex Steers-McCrum, Christopher Steinsvold, Ali Syed, Travis Timmerman, Quixote Vassilakis, Denise Vigani, Paul de Vries, Thomas Whitney, Matthew Young oraz wszyscy inni, których mogłem tu pominąć. Nancy McHugh i Derek Skillings wsparli mnie pomocnymi komentarzami na temat wstępnej wersji książki. Moja partnerka Jen Ortiz oraz moi rodzice David Olasov i Sharon Spellman sprawili, że moje stoisko wciąż działało – zarówno pod względem materialnym, jak i duchowym. I oczywiście książkę tę ożywiły pomysły, zmartwienia i dziwactwa wszystkich tych, którzy się zatrzymali, by pogawędzić przy naszym stoliku. To dzieło jest dla was.